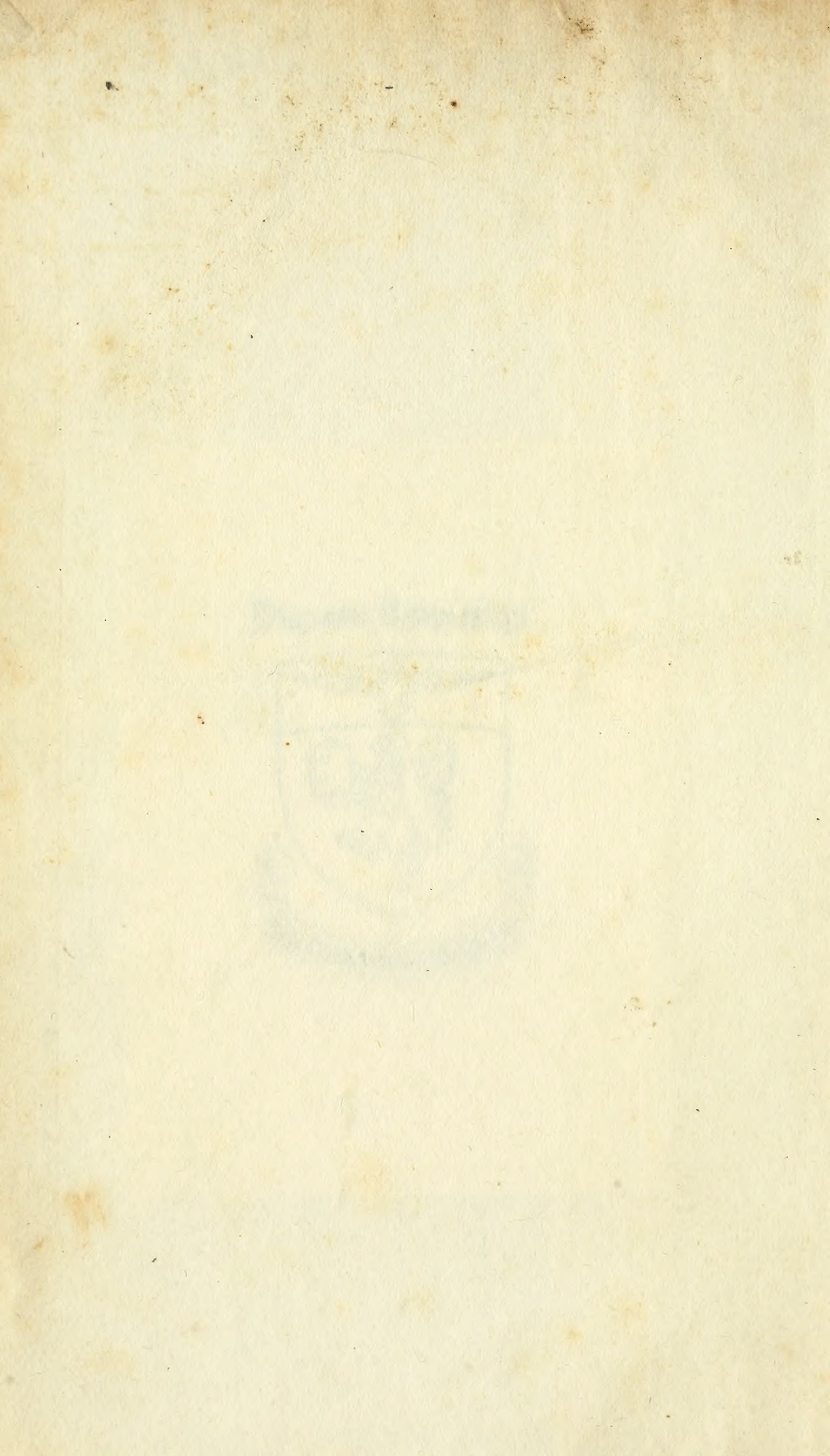




Autrefois de Mgr Jean Bapt Palma
qui a été tué à Rome dans
Palais du Quirinal le 16...



LA SYMBOLIQUE.

BESANÇON. — TYPOGRAPHIE DE OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

LA SYMBOLIQUE

OU EXPOSITION

DES CONTRARIÉTÉS DOGMATIQUES

ENTRE

LES CATHOLIQUES ET LES PROTESTANS,

D'APRÈS LEURS CONFESSIONS DE FOI PUBLIQUES ;

PAR J. A. MOEHLER,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MUNICH

Traduit de l'Allemand sur la 4e édition,

PAR F. LACHAT.

TOME PREMIER.

BESANÇON,

OUTHENIN-CHALANDRE FILS, EDITEUR,

IMPRIMEUR DE MGR. L'ARCHEVÊQUE.

1836.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR.

« Il est trois ouvrages, a dit S. M. le roi de Prusse,
» dont je suis prêt à récompenser dignement une
» bonne réfutation : le premier, c'est la *Symbolique*
» de Mœhler. »

Ce livre déjà classique en Allemagne, adopté comme tel dans plusieurs universités *, parvenu à sa quatrième édition en moins de deux années, traduit dès son apparition en latin et en italien, est encore presqu'inconnu en deçà du Rhin. On a cru servir la cause de l'Eglise, qui est la cause de la vérité, la cause de Dieu même, en donnant une traduction française de cet ouvrage capital.

Le but de la *Symbolique* est de confronter en quelque sorte les *Symboles* ou confessions de foi des diverses communions chrétiennes, d'en exposer l'antagonisme, de faire ressortir la cohésion, l'harmonie intérieure du dogme catholique, sa conformité avec l'Evangile et avec la raison, tout en démontrant combien les autres doctrines sont en contradiction, soit avec elles-mêmes, soit avec la révélation.

Ce qui fait surtout l'originalité du travail de Mœhler, c'est, d'une part, qu'il réduit toute sa polémique à une simple comparaison des documens pour ainsi dire offi-

* Par exemple à Giessen. Voy. le *Catholique, journal religieux*. XII[e] année, 46[e] vol., 12[e] cahier.

ciels de cette controverse, ôtant ainsi aux sectaires la ressource de rejeter la monstruosité de leurs enseignemens sur tel ou tel théologien qu'ils s'empresseroient de désavouer ; c'est, d'autre part, qu'au lieu de voir dans chaque proposition hétérodoxe une erreur accidentelle et isolée, née du caprice de l'hérésiarque à qui elle est due, il la présente dans son enchaînement avec d'autres erreurs, établissant ainsi la filiation et la connexité philosophique des fausses doctrines dont chaque hérésie se compose.

On est étonné, par exemple, que, dans ses emportemens les plus inouïs, Luther lui-même soit demeuré instinctivement assujetti à je ne sais quelle logique intérieure, de sorte que ses erreurs les plus disparates en apparence se tiennent par un lien secret, et que tout ce qu'il y a de faux dans ses ouvrages peut être ramené à une première et fondamentale erreur sur l'état primitif de l'homme ; erreur qui ne lui permettoit plus d'apprécier ni la véritable notion de la chute originelle, ni les suites réelles de cette chute, ni par conséquent les moyens de réparation qui nous sont offerts.

Cette première aberration est la clef de tout le protestantisme. Le froid Calvin, de même que Luther, s'explique tout entier par une autre erreur non moins radicale sur la condition première de l'humanité.

Ici se présentent naturellement toutes les plus hautes questions de la philosophie, l'origine du mal, la liberté de l'homme, sa déchéance et sa réhabilitation ; problèmes insolubles pour la sagesse humaine, qui ont tourmenté les plus puissantes intelligences depuis Platon

jusqu'à Kant, et dont le catholicisme seul, à l'exclusion des sectes séparées de l'unité romaine, offre une solution vraiment satisfaisante.

L'ouvrage se termine par une revue complète de toutes les déviations du protestantisme jusqu'au Schwedenborgianisme et au méthodisme que Bossuet n'a pu voir. C'est donc comme un complément indispensable à l'immortelle *Histoire des Variations*.

Les vues de M. Mœhler sur le catholicisme ne sont ni moins vastes, ni moins profondes. L'idée du Dieu-Homme, voilà le fondement de tout l'édifice. Durant sa vie mortelle, le Sauveur a prononcé la parole du salut. Mais il n'a pas seulement vécu il y a dix-huit siècles; il habite toujours au milieu de nous plein de grâce et de vérité. Il est à jamais le docteur éternel, ses divins oracles retentissent à travers les temps, son Esprit mène au Père, son amour resserre les liens de l'unité : *Plenum veritatis*. Dans les célestes mystères, il fait l'homme enfant de Dieu, fortifie l'adolescent, bénit l'union des époux; versant le baume sur toutes nos plaies, c'est lui qui nourrit ses frères, qui encourage le fidèle sur le bord de la tombe; c'est lui qui consacre les organes par lesquels son infatigable bonté répand tous ces bienfaits, toutes ces faveurs : *Plenum gratiæ*. Caché sous des formes humaines, le Sauveur continue d'agir dans son Eglise; tous les jours, il y renouvelle l'œuvre de la rédemption.

D'après cela qu'est-ce que l'Eglise? c'est Jésus-Christ reparoissant toujours, vivant éternellement; c'est l'incarnation permanente du Fils de Dieu. De là il suit que

la société des fidèles participe aux prérogatives du Rédempteur, qu'elle partage ses attributs. Or Jésus-Christ est ce qu'il est et non autre, sans cesse le même, à jamais immuable; donc l'Eglise est une. Le Verbe s'est fait chair, il a pris une forme extérieure; donc l'Eglise est visible. Le médiateur est Dieu : l'Eglise est infaillible. Le Christ est le prêtre éternel : l'Eglise n'a pas de fin. En un mot, comme en Jésus-Christ, la divinité et l'humanité, bien que distinctes entr'elles, n'en sont pas moins étroitement unies, de même l'Eglise est divine et humaine tout à la fois : *elle est divine,* car elle représente le Sauveur d'une manière vivante; *elle est humaine,* car elle est une société composée d'hommes.

Ainsi, dans tous les dogmes catholiques, se fait jour cette idée sublime, ineffable, l'idée de l'Homme-Dieu; ainsi nous voyons partout la nature s'associant à la grâce, l'élément terrestre à l'élément supérieur. On ne suivra pas sans intérêt le développement de cette pensée fondamentale *.

* On nous permettra de citer ici quelques journaux allemands. L'Allemagne si morcelée sous le rapport géographique, si divisée sous celui des doctrines, l'Allemagne où l'opinion n'est pas centralisée dans une seule ville, mais où l'engouement de Vienne ou de Berlin est sévèrement contrôlé par les critiques de telle autre capitale; l'Allemagne, disons-nous, n'a eu qu'une voix pour exalter le mérite de la *Symbolique* de Mœhler.

« Evidemment nous viendrions trop tard, dit un critique, si nous prétendions appeler l'attention publique sur un ouvrage qui, publié il y a deux mois, en est déjà à sa seconde édition. Traduite en latin et en italien, la *Symbolique* de M. Mœhler a été saluée par les applaudissemens unanimes des catholiques. Pour obtenir un si favorable accueil, il faut qu'un écrit fasse comme une révolution dans la science.

» Nous ne craignons pas de le dire, celui dont nous parlons est une nouvelle aurore pour l'Eglise catholique..... Il n'est pas moins

La *Symbolique* a trouvé de nombreux adversaires; le protestantisme dévoilé, remué jusque dans ses entrailles, s'est senti frappé au cœur. Aussi Pflanz, Nitzsch, Marheineke, Gieseler, Sartorius, Tafel, docteurs, professeurs, superintendans, se sont hâtés tous de mettre

instructif pour les protestans, auxquels il fait voir, l'histoire à la main, la filiation et le développement de leur doctrine, en même temps qu'il leur montre le dogme catholique dans toute sa pureté et toute sa lumière : il les met ainsi à même de porter un jugement sain et assuré sur la controverse qui sépare les deux églises...

» Bien que nécessairement composé d'élémens souvent hétérogènes, l'ouvrage forme un système complet, dû à de mûres études, à de longues recherches, à un travail infatigable pour la disposition des matières. Il se distingue par l'ordre le plus méthodique. Non content de mettre en regard les oppositions doctrinales, l'auteur fait voir leur connexité intrinsèque, et montre comment l'une est nécessitée par l'autre en ramenant chaque doctrine à son idée mère et fondamentale. Toujours avant d'exposer l'antagonisme des divers symboles, il développe une savante théorie sur le dogme controversé; se plaçant à différens points de vue, il pénètre jusqu'aux dernières profondeurs; et c'est ainsi que les contrariétés de doctrine ressortent avec la plus vive clarté. Esprit d'ordre et d'analyse, lucidité d'expression, force de raisonnement, sublimité d'images, éclat de coloris, sentiment profondément religieux; tout ici va de pair et concourt à former un livre du plus grand attrait. La dogmatique, l'histoire de l'Eglise et des hérésies, la connoissance des Pères, l'exégèse, l'archéologie, la philosophie, l'histoire profane; en un mot, toutes les branches principales et accessoires de la science théologique sont tributaires de l'écrivain...

» Jamais on n'a renfermé tant de matière dans un si court espace. » (*Allgemeiner Religions-und Kirchenfreund.* VIIe année, 1er cahier. Wurtzbourg 1833.)

« Personne avant M. Mœhler, dit un autre écrivain, ne s'étoit annoncé au monde savant par un semblable ouvrage. La polémique contre les protestans y est élevée à la dignité de science.

» *La Symbolique* est la fidèle expression du dogme catholique.... Quiconque n'est point indifférent à la grande scission du XVIe siècle, n'aura point assez d'estime pour un tel livre, point assez d'expres-

la main à l'œuvre ; l'attaque est devenue générale. Plusieurs écrivains catholiques, entre autres le célèbre Gunter, Staudenmayer, Kuhn, sont alors descendus dans la lice ; de sorte que cet ouvrage est maintenant le centre de toutes les disputes entre les deux camps. La faculté évangélique de Tubingue a aussi donné sa réfu-

sions de reconnoissance pour l'homme qui s'est chargé d'un aussi vaste travail. Nous pouvons le dire sans exagération, l'ouvrage de M. Mœhler fera époque dans l'histoire de la théologie. » (*Der Katholik*, journal religieux publié à Spire sous la direction de MM. Weiss et Rœss ; ce dernier est supérieur du grand séminaire de Strasbourg. XII[e] année, 46[e] vol. 12[e] cahier.)

« Sur la *Symbolique* de M. Mœhler, tel est notre jugement définitif : Sous le triple rapport de l'érudition, du raisonnement et de la profondeur, la littérature ne connaît point d'ouvrage semblable. » (ubi supra, 47[e] vol. 3[e] cahier, p. 367.)

« Toute la Symbolique décèle à la fois une vaste érudition et un jugement d'une pénétration infinie ; pour la clarté de l'exposition, la profondeur des pensées, la force du raisonnement, M. Mœhler laisse bien loin derrière lui tous ses devanciers. » (*Sion*, journal d'Augsbourg, 3[e] cahier, 1834.)

« Parmi les ouvrages de théologie publiés dans ces derniers temps, on doit sans contredit placer au premier rang la *Symbolique* de M. Mœhler. Partout ce livre décèle une richesse d'érudition qui rappelle les anciens Pères, les Origène, les Tertullien, les Augustin, etc.» (*Jahbücher für Theologie und christliche Philosophie*. 3[e] vol. 2[e] cahier 1834.)

A ces témoignages on pourroit en ajouter une foule d'autres. Les protestans eux-mêmes ont rendu hommage à l'impartialité, à la profondeur, à l'érudition de l'auteur de la *Symbolique*. Un écrivain célèbre parmi les siens, M. Augusti, conseiller du consistoire de Coblentz, membre des académies de Berlin et de Munich, etc., porte ce jugement : « Après d'excellens travaux sur les Pères et la dogmatique, travaux qui révèlent un riche talent, M. Mœhler vient de donner, dans sa *Symbolique*, un ouvrage dont peut être fière l'Eglise romaine, et auquel nous devons appliquer le vieux adage : *Introite, nam et hìc dii sunt !* Dans cet écrit, qui a trouvé le plus favorable accueil, l'auteur combat l'église évangélique, par ses propres symboles, avec beaucoup de profondeur et de pénétration. Il méritoit

tation ; mais elle a bientôt jugé plus utile à sa cause d'opprimer, de tramer dans l'ombre. Après avoir essuyé toutes sortes de persécutions, M. Mœhler s'est vu forcé de quitter sa patrie. L'université de Munich s'est empressée de l'admettre au nombre de ses savans professeurs.

Nous dirons ici quelques mots sur un ouvrage opposé à la *Symbolique,* d'autant plus que nous verrons ce qu'est aujourd'hui le protestantisme au-delà du Rhin.

L'auteur, M. Baur *, regarde la doctrine de Calvin comme le véritable enseignement évangélique. Or voici les principes fondamentaux érigés par le docteur de Genève. 1° L'homme n'est pas libre, c'est une machine vivante dont les ressorts sont dans la main du suprême Régulateur. 2° En conséquence Dieu opère toute chose, le mal comme le bien, par le moyen de la créature. 3° Antécédemment, de toute éternité, tel est prédestiné à la gloire, et tel autre à la damnation ** ; en créant les réprouvés, Dieu n'a d'autre fin que de les dévouer aux

mieux que tout autre que quelques-uns de nos théologiens les plus estimés le soumissent à un examen sévère, et s'attachassent sérieusement à le réfuter. Aussi plusieurs sont-ils descendus dans la lice ; un combat s'est engagé, qui se poursuit encore à cette heure, et qui ne peut être qu'avantageux aux deux églises. Seulement il seroit à désirer, pour le bien de la science, qu'il se continuât avec autant d'impartialité, de modération et de dignité qu'il a été commencé. » (*Voyages à la recherche d'une religion,* par Thomas Moore ; traduit de l'anglais et accompagné de notes, par le docteur Augusti ; Cologne, 1835. p. XIII.)

Si le temps nous le permettoit, nous pourrions citer encore Marheineke, Nitzsch, Sartorius, Tafel et bien d'autres.

* Voici le titre de cet ouvrage : *Réponse à l'écrit de M. Mœhler contre la doctrine et l'Eglise protestante.*

** Telle est aussi la foi prêchée par Luther et par Mélanchthon au

peines de l'enfer. 4° Dans la régénération, la tache héréditaire n'est pas détruite, mais seulement affoiblie. 5° La foi justifie, mais la foi seule; car toute bonne œuvre est à jamais impossible à l'homme.

Or Baur sature de panthéisme ces propositions des réformateurs, puis il donne son assemblage comme l'unique enseignement qu'avouent l'Ecriture et la raison. Il dit :

1° La religion est le sentiment de notre dépendance *absolue :* définition qui détruit elle seule la liberté morale, puisqu'elle montre l'homme purement passif entre les mains de Dieu.

2° La notion d'être fini implique l'idée du mal, c'est-à-dire, tout ce qui a des limites est mauvais par cela même; car où finit le bien, là commence le mal nécessairement. Autant qu'il est un écoulement de la souveraine Essence, l'homme est bon; mais comme, en créant, Dieu ne pouvoit produire que des êtres finis, l'homme est à cet égard sous le poids du péché. C'est ce ce que veulent dire les réformateurs, ajoute le disciple de Calvin, quand ils enseignent que l'auteur de toute chose opère le mal.

3° Cette limitation, cette qualité d'être fini que tout homme apporte dans ce monde, voilà le péché originel.

4° Adam, tel que le montrent les Ecritures avant sa chute, n'est pas une personne réelle; mais seulement l'idée, le type, le modèle de l'humanité. Il nous trace l'idéal auquel nous devons tous atteindre; il peint

commencement de la réforme. Le premier dit : « Dieu vous plaît lorsqu'il couronne les indignes, il faut qu'il vous plaise aussi quand il damne les innocens. » (Luther, *de servo arbitrio,* p. 465.)

l'homme parfait, l'homme consommé, il figure en un mot le dernier terme de la nature humaine.

5° En Jésus-Christ, Dieu s'est fait homme ; c'est-à-dire en Jésus-Christ a paru l'image vierge et pure, le plus haut idéal du genre humain. Tous nous portons au fond de notre être un principe, un germe divin : eh bien, dans le Rédempteur ce principe s'est développé au suprême degré, ce germe a fait éclore et mûrir ses plus beaux fruits.

6° La foi au Sauveur justifie, mais non pas les œuvres ; car la faute originelle, pour être affoiblie, ne subsiste pas moins dans l'homme régénéré. En effet, l'idée d'être fini, nous l'avons vu, a pour corrélatif l'idée du mal, et nous ne sommes pas faits Dieu par la justification.

7° Dans la suite des siècles, tous sont rachetés en Jésus-Christ ; mais, comme plusieurs n'ont pas la foi dans leur existence terrestre, ils n'arrivent à la perfection que dans l'immortel séjour. Or voilà, dit notre théologien, ce qu'entendent les réformateurs par le dogme de la prédestination. Tel homme est prédestiné à la gloire et tel autre aux flammes dévorantes ; cela veut dire que les uns brisent leurs chaînes déjà dans ce bas monde, tandis que les autres ne s'éveillent à la vie que dans le monde à venir. En un mot, l'élection divine ne concerne que l'état présent de l'humanité *.

* Cette théorie est empruntée au professeur Schleiermacher, mort dernièrement à Berlin. En général les protestans d'Allemagne sont ou panthéistes ou naturalistes, et cela se conçoit facilement. Luther brise le lien vivant qui rattache l'élément supérieur et l'élément humain. Or de cette heure il faut dire ou que tout est Dieu ou que tout est fini.

Quelle doctrine étrange ! Que d'erreurs ! Que d'absurdités ! Encore avec tout cela Baur échappe-t-il aux objections de M. Mœhler ? nous le verrons dans un instant. A l'égard de ses attaques contre le catholicisme, un mot va nous mettre à même d'en juger. Ecoutons : La doctrine de l'Eglise donne dans le pélagianisme, dans le nestorianisme, dans le gnosticisme, dans le docétisme, dans le judaïsme, dans le paganisme, dans le kantianisme (pris en mauvaise part), dans le panthéisme, dans le matérialisme ; elle nie le péché originel et la rédemption ; elle est froide, morte, relâchée, équivoque, etc. *. Qui ne se lasseroit de lire tant d'inepties ? On nous dispensera bien, j'espère, de parler des injures que le professeur répand à pleines mains sur M. Mœhler ; sous le rapport du courage, je voulois dire de l'impudence, Baur est un héros.

Voilà où la *Symbolique* a réduit les protestans ; car si le docteur de Tubingue nous a jetés dans l'etonnement, il étoit forcé de descendre à ce point d'absurdité.

M. Mœhler a montré, dans un nouvel ouvrage **, que l'enseignement de Baur est contraire à la raison, contraire à la parole écrite, puis en contradiction flagrante avec les principes des réformateurs. Dès que l'homme parvient à la conscience du moi, dit notre auteur, il se sent dans *la main de son conseil.* Et d'où viennent les cris de la conscience ; pourquoi des récom-

* Voyez l'ouvrage cité, p. 40 et suiv., 58, 59, 164, 165, 287, 292, 300, 375 et passim.

** *Nouvelles recherches sur les contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestans.* 2e édition, Mayence, 1834.

penses, des peines, des châtimens, si la liberté n'est qu'un vain nom? Bref, ce système, *L'homme est sous le poids de la nécessité,* renverse la différence entre le bien et le mal, sape les fondemens de toute société, fait de Dieu le plus injuste des tyrans.

La rédemption, d'un autre côté, est une grâce de Dieu, un acte de l'infinie miséricorde. Voilà l'idée que nous en donnent les Livres saints. Or, si l'homme n'avoit point dans sa volonté le mobile de ses actions, auroit-il besoin de grâce et de miséricorde? Le Sauveur a dissipé nos ténèbres et guéri nos cœurs, il a ramené les hommes dans la voie droite, il déclare que sans lui nul ne peut aller à son Père; il n'est donc pas vrai que la réparation prenne sa source dans la nature humaine.

Enfin les prétendus réformateurs avoient aussi conçu la rédemption comme une grâce de Dieu; jamais ils n'élevèrent l'homme à la dignité suprême; ils reconnurent dans Jésus-Christ le Fils éternel du Très-Haut; ils enseignèrent d'ailleurs que quelques peines sont réservées au coupable : toutes doctrines incompatibles avec la théorie que nous combattons. Ainsi Baur renverse jusqu'aux vérités maintenues par ses maîtres; il ébranle le christianisme dans sa base, et détruit toute morale parmi les hommes.

Avant la *Symbolique,* M. Mœhler étoit déjà connu en Allemagne par deux ouvrages remarquables. Le premier est *l'Unité de l'Eglise, ou le Principe du catholicisme.* La vérité et l'amour, dit M. Mœhler, sont les fondemens de la société des fidèles. En conséquence il divise son

livre en deux parties. Dans la première, il montre la vérité triomphant, comme doctrine, de toutes les hérésies; dans la seconde, on voit comment l'amour, fille de la vérité, unit tous les membres de l'Eglise en un même corps, bannit à jamais le schisme et la division. « Cet ouvrage n'a point encore été égalé, dit un écrivain; il ne cessera de long-temps d'être un beau monument du riche talent de son auteur *. »

Le second écrit de M. Mœhler n'a pas trouvé un accueil moins favorable; il est intitulé : *Histoire de saint Athanase et de l'Eglise de son siècle.*

La traduction de la *Symbolique* a été faite sous les yeux mêmes de l'auteur. Nous ne saurions dire avec quelle complaisance il nous a aidés par ses conseils; qu'il daigne recevoir l'hommage public de notre reconnoissance.

Enfin on s'est fait un devoir rigoureux de n'omettre aucune note de l'original. Elles sont dues à de longues recherches; plusieurs éclaircissent des faits peu connus ou même ignorés en France, toutes sont nécessaires dans le plan de l'ouvrage. Enfin si on en ajoute quelques-unes, on a soin de les indiquer par un astérisque, afin que le lecteur sache aussitôt ce qui n'est pas de l'auteur.

* Staudenmayer. *Der Katholik, eine religiœse Zeitschrift.* 47e vol. 3e cahier, p. 367.

Un critique français blâme un passage de *l'Unité de l'Eglise*; mais il seroit facile de montrer qu'il s'est grossièrement trompé sur le sens de l'auteur.

PRÉFACE DE L'AUTEUR.

Tout livre a une double histoire ; l'une précède, l'autre suit son apparition. L'auteur seul peut écrire la première. Aussi le public lui fait-il comme un devoir de la révéler au grand jour, de montrer et les circonstances extérieures qui provoquèrent d'abord ses recherches, et les raisons fondamentales, intrinsèques, qui l'engagèrent à publier son travail. A ces deux égards, voici ce que nous avons à dire au lecteur.

Cet écrit doit son origine à des leçons publiques sur les contrariétés dogmatiques entre l'Eglise et les protestans. Depuis longues années, dans toutes les universités d'Allemagne, les luthériens et les réformés donnent des cours sur cette grande controverse. J'ai toujours fort approuvé

cet enseignement : je voulus le transporter dans le domaine catholique.

Regardez là tout près de vous, plusieurs symboles se disputent l'empire des intelligences ; la discorde religieuse a porté ses ravages et dans l'Eglise et dans l'Etat ; le schisme, l'hérésie ont ébranlé l'Europe jusque dans ses fondemens. Il faut que le théologien remonte à la source de ces commotions, qu'il en saisisse, pénètre tous les ressorts ; il faut qu'il apprécie les nombreuses doctrines qui, toutes, se renomment de Jésus. Fut-il jamais objet plus digne de ses travaux ? Si, dans cette immense carrière, il se contentoit de quelques notions vagues, superficielles, incertaines, pourroit-il se croire au niveau de sa mission ?

Mais si la science veut que le théologien approfondisse les nouveautés du seizième siècle, l'estime, le respect de lui-même,

la paix, la sécurité qu'il doit apporter dans son âme, lui commandent cette étude plus impérieusement encore. L'Eglise qui m'a reçu dans son sein est-elle de Dieu, mène-t-elle au Rédempteur? la tente qui m'abrite ne cache-t-elle pas un énorme précipice? cet examen nous est imposé par la raison comme par notre Auteur. Quoi! nous fermerions les yeux sur l'origine et l'authenticité de nos idées religieuses et morales, nous les détournerions avec mépris de nos destinées éternelles. Et comment goûterions-nous le repos de l'âme, la paix de la conscience, si au milieu de vastes corporations qui disent toutes posséder la vérité pure, nous étions là sans connoissances, incapables de tracer nettement notre position? Il est bien encore ici une sorte de sécurité, un engourdissement léthargique; mais cette indifférence ravale l'homme au niveau de la brute.

Ainsi nous nous devons tous à nous-mêmes, nous devons au Créateur de sonder les bases, d'examiner la force ou la foiblesse de la société religieuse à laquelle nous appartenons. Or cette recherche nécessite la connoissance des communions opposées. D'ailleurs on ne peut embrasser, pénétrer scientifiquement une doctrine quelconque, si l'on n'a tout ensemble la vue de son contraire. Il y a plus, c'est que l'exposition d'un système dogmatique, s'il repose sur un fondement solide, en est en même temps l'apologie. Montrez au fidèle une proposition dans son véritable jour : il possède tant d'idées religieuses et chrétiennes, qu'à l'instant il en saisit la convenance ou la contradiction avec l'Evangile.

D'un autre côté, le ministre de la parole, surtout chez les peuples divergens de croyances, ne peut satisfaire à toutes ses

obligations, s'il n'est à même de tracer exactement la ligne qui sépare les différentes églises. Le cycle des fêtes catholiques, il est vrai, ne donne point occasion à des discours de controverse : car les unes se rapportent à la vie du Sauveur et aux vérités qui édifient la foi commune; les autres célèbrent la mémoire des héros chrétiens, des hommes illustres qui affermirent le royaume de Dieu sur la terre et lui obtinrent de nouvelles conquêtes. Ainsi, à part quelques rares exceptions, le prédicateur n'aura point à traiter directement notre sujet. Mais ses instructions sur le dogme catholique n'iront-elles pas d'autant plus sûrement à leur but, qu'il en aura mieux étudié l'antagonisme dans les autres symboles? Je dis plus, il faut que les fidèles soient instruits sur les doctrines distinctives des confessions. Voici un devoir essentiel du catéchiste. Et d'où vient l'em-

barras de tant de catholiques, quand ils se trouvent en face des protestans? D'où vient leur indifférence pour toutes les religions? C'est qu'ils ignorent et l'enseignement antique, et les nouveautés des sectes séparées. D'où vient que les faux prophètes trouvent encore accès parmi nous? D'où vient qu'il leur est encore permis d'empoisonner les sources de la foi? C'est qu'on ignore et la doctrine orthodoxe, et les monstruosités de l'hérésie.

Voilà quelques-unes des raisons qui m'encouragèrent : voici celles qui me déterminèrent à publier mes leçons.

Dans ces derniers temps, les évangélistes ont mis au jour plusieurs ouvrages sur la *Symbolique* : Plank, Marheineke, Winer, Clausen et d'autres, se sont essayés dans ce genre d'écrit. Du coté des catholiques, plusieurs théologiens sont aussi descendus dans la lice, on a vu pa-

roître une foule de productions contre les travaux des hétérodoxes. Cependant le but que se proposent tous ces auteurs, c'est de ramener l'ancienne doctrine à sa véritable base ; aucun, du moins que je sache, n'expose les nouveautés du seizième siècle systématiquement. Ainsi, en donnant au public le résultat de mes leçons, j'ai cru remplir une lacune très sensible dans la littérature catholique.

De plus, quand j'étudiai les sources, il me sembla que ce champ n'étoit pas épuisé, qu'il pouvoit fournir encore une abondante moisson. Pour ne parler que du point de vue historique, il est clair qu'une foule de dates, dont on n'a point tiré un assez grand parti, offrent des aperçus lumineux sur les rapports des confessions. Si mes recherches n'ont point été stériles dans cette carrière, le public en jugera. Néanmoins j'ose le dire, il y a ici quelques

indices qui montreront au théologien que ses travaux ne resteroient pas sans récompense, s'il les tournoit de ce côté. Depuis quelques dizaines d'années, les plus beaux talens sacrifient leur temps, leur vie même à l'étude des mythes anciens, de religions séparées de nous par l'espace du temps et des lieux. Sans doute ils rendent de très grands services à la science; mais l'examen, l'investigation des croyances qui nous touchent est d'autant plus rare que son objet est plus près de nous. Nous avons bien plusieurs ouvrages sur les rapports les sectes protestantes; mais vainement chercherions-nous, dans leurs auteurs, les connoissances qui peuvent seules éclaircir ce sujet.

En publiant cet écrit, je voulus aussi ramener la paix dans les deux camps. J'ai toujours pensé qu'on pourroit atteindre ce but, si l'on mettoit en lumière l'antago-

nisme des confessions. Toutefois je ne me promis jamais une réunion prochaine. Et comment seroit-elle possible aujourd'hui? Lorsqu'il n'existe plus de lien, plus de société entre les intelligences; quand on révoque en doute les dogmes les plus sacrés, qu'on nie jusqu'à la divinité du céleste Libérateur; lorsqu'enfin on appelle foi l'assentiment à ses propres opinions, alors nul rapprochement n'est possible que dans l'indifférence. Je n'espère donc pas ôter la pierre de scandale; mais ne pourroit-on du moins rappeler la paix, la bonne harmonie entre les différentes églises? C'est ce que je me suis demandé.

On croit souvent que la controverse n'a pas ses racines dans le cœur du christianisme. Cet idée enflamme la discorde, envenime les passions. Deux adversaires qui se combattent sans voir la nécessité du combat, se méprisent l'un l'autre, se

méprisent eux-mêmes. Or qu'arrive-t-il de là? On attaque son ennemi avec colère; puis on donne le change à sa propre conscience, en prenant les injures pour le zèle de la vérité. Voilà le principe de la bile, du noir chagrin de tantd'auteurs. Souvent aussi, dans l'ignorance du vrai point de la controverse, on invente de fausses différences : nouvelle source de haine, de déchiremens; car rien ne blesse, rien n'irrite comme une objection mal fondée. On se taxe d'entêtement, de mauvaise foi; on s'accuse de sacrifier l'Evangile à l'intérêt particulier. Ecoutez les protestans : L'ambition sacerdotale, la haine des lumières, le rampant servilisme : voilà les colonnes de l'édifice catholique. Plusieurs de leurs adversaires ne parlent guères autrement : L'orgueil, la recherche de soi-même, le désir, l'ardeur du commandement, l'amour effréné de la li-

cence ; les passions les plus abjectes en un mot : telles sont les causes qui donnèrent le jour au protestantisme. Malheureusement on ne peut le nier, dans tous les partis, vous trouvez des hommes qui cherchent les avantages d'une secte, d'une faction, d'un système, mais non pas les intérêts de la vérité. On ne peut nier tout cela, sans doute ; mais asseoir les communions sur de pareilles bases, c'est faire preuve d'un esprit singulièrement étroit.

Si donc on pouvoit détourner l'attention des personnes et la ramener sur les choses mêmes*, pense-t-on que ce seroit un petit avantage ? Nous le disons sans craindre de nous tromper, on reconnoîtroit bientôt que la controverse porte sur le centre de l'éta-

* Ce vœu de l'auteur a été complètement réalisé. Ils en conviennent eux-mêmes, la Symbolique a forcé les protestans de revenir à leur propre doctrine. Voyez par exemple, la *Gazette évangélique,* octobre 1834. (*Note du trad.*)

blissement chrétien. Les adversaires, dès lors, se croiroient sincères, de bonne foi; la paix se rétabliroit entre les églises, et nous verrions se développer le plan que la Providence s'est proposé dans une rupture si douloureuse.

Je dois enfin rappeler une circonstance qui, si je me souviens bien, fit naître en moi le dessein de livrer cet écrit à l'impression. Le luthéranisme fut pendant long-temps banni de l'Allemagne, du moins n'inspiroit-il plus aucune voix dans l'opinion publique. Le noir calvinisme, d'un autre côté, ne put jamais s'asseoir dans ma sage patrie; s'il obtint quelques partisans, toujours il lui fallut subir de grandes modifications. Ses foyers furent constamment une partie de la Suisse, de la France, puis la Hollande, l'Angleterre et l'Ecosse. Aujourd'hui les temps sont changés. On a vu l'ancien

évangélisme sortir du tombeau; Luther, à l'heure qu'il est, trouve de zélés et quelques savans défenseurs. Bientôt, comme on peut le croire, les nouveaux docteurs attaquèrent l'Eglise avec acharnement, tournèrent contre elle toutes les armes qui leur tombèrent sous la main. En alliance intime avec les piétistes, favorisé d'ailleurs par un des cabinets les plus influens d'Allemagne*, ce parti voit se grossir le nombre de ses sectateurs.

Dans cette conjoncture ou jamais, c'est un devoir aux catholiques de dessiner clairement leur position. Ceci n'est pas aussi facile qu'il paroît au premier coup d'œil. En effet, depuis quelques vingtaines d'années, les naturalistes attaquent l'élément divin; le protestantisme orthodoxe, au contraire, anéantit l'élément humain.

* Par le roi de Prusse. On sait que sa Majesté est animée d'un zèle vraiment évangélique.

Il faut donc nous tourner d'un pôle à l'autre, nous transporter dans un tout autre monde religieux. Cependant le catholique a cet avantage que sa foi comprend la liberté et la grâce, le divin et l'humain; disons mieux, son symbole est l'unité de ces deux natures. Par cela même, notre doctrine embrasse le rationalisme et le protestantisme; elle réunit, concilie ces deux extrêmes. Luther a conquis aux matérialistes la liberté de rejeter ses propres enseignemens; et voilà le seul lien qui les unisse à la réforme. De l'autre côté, les protestans ne peuvent, logiquement, exclure les matérialistes de leur communion: et c'est tout ce qu'ils ont de commun avec eux. Le catholicisme, au contraire, pénètre les deux systèmes; il est en affinité intime avec l'un et l'autre, il a tout ce qu'ils ont, moins leurs vues étroites. Partant d'un point commun, ces erreurs s'at-

tachèrent l'une à la racine et l'autre aux branches; mais l'arbre est resté dans toute sa vigueur.

Encore un mot. La profondeur, la pédanterie, la défiance allemande, comme on voudra, m'a imposé l'obligation de rapporter de nombreux passages. Il faut que le lecteur soit mis en état d'examiner, de comparer les matériaux, d'apprécier le jugement de l'auteur; il faut qu'il puisse prononcer en dernier ressort. J'ai supposé que plusieurs n'ont pas sous la main les écrits symboliques des protestans; et, si je ne pouvois tenir un juste milieu, j'ai mieux aimé manquer en donnant trop que pas assez. D'ailleurs presque tous ces extraits sont renvoyés dans des notes. Celui donc qui ne voudra pas les lire, pourra les passer facilement; mais pour ceux qui veulent approfondir le sujet par eux-mêmes, il seroit plus difficile de se les procurer.

INTRODUCTION

A LA SYMBOLIQUE.

I.

Idée, objet et sources de la Symbolique.

Par *Symbolique*, nous entendons l'exposition raisonnée des contrariétés dogmatiques entre les églises chrétiennes opposées par suite de la révolution religieuse du seizième siècle, exposition tirée de leurs confessions de foi, de leurs symboles.

Il suit de cette définition

1° Que le but immédiat de la *Symbolique* n'est ni polémique ni apologétique ; elle se borne à exposer, à faire connoître sous tous leurs rapports les différences des communions chrétiennes. Cette exposition, ne fût-ce que d'une manière indirecte, prendra bien quelquefois les formes de l'attaque ou celles de la défense ; car la conviction personnelle de l'écrivain se révélera involontairement, soit par l'approbation, soit par la contradiction.

Par là, cependant, la *Symbolique* ne perdra point son caractère propre qui est d'exposer et de raconter : c'est ainsi que l'historien porte son jugement sur les faits et les personnes. Mais surtout la tâche imposée par la science, exige que souvent le récit prenne une couleur partie polémique, partie apologétique. En effet, une simple narration, fût-elle accompagnée des recherches les plus impartiales et les plus approfondies, ne suffiroit point à beaucoup près ; il faut de plus que toutes les propositions d'une doctrine soient présentées dans leur connexité et leur harmonie réciproque. Ici, il devient nécessaire d'analyser un dogme dans ses élémens, et de remonter jusqu'aux premières impressions qui en déterminèrent les auteurs ; là, se fait sentir le besoin de signaler les nombreuses variations qu'il a subies ; mais toujours les diverses parties d'un système doivent être considérées dans leurs rapports avec l'ensemble, et rattachées à l'idée fondamentale qui les domine toutes. Par cette méthode, sans laquelle il est impossible de pénétrer l'esprit et le vrai sens des symboles, les différentes doctrines dont ils se composent se trouvent confrontées de plus près avec l'Evangile, et les principes de la raison

éclairée par le christianisme. Dès lors leur conformité ou leur contradiction avec les vérités reconnues par tous, ressort comme d'elle-même. De cette manière, la *Symbolique* devient une véritable apologie, et en même temps une réfutation des plus complètes, sans que pourtant son but direct soit d'être ni l'une ni l'autre.

2° Notre définition détermine les limites et l'objet de la *Symbolique*. En effet, puisqu'elle restreint nos recherches aux contrariétés doctrinales qui surgirent au seizième siècle, elle exclut les communions retranchées de l'Eglise avant cette époque, lors même qu'elles auroient prolongé leur existence jusqu'à nos jours. En conséquence, nous n'exposerons pas la doctrine particulière de l'église grecque. La fermentation religieuse du seizième siècle et les erreurs qui en sortirent, sont d'une tout autre nature que l'opposition qui sépare l'église d'Orient et l'église d'Occident. La controverse occidentale concerne uniquement l'*anthropologie* * chrétienne; mais la question orientale a son siége

* Par *anthropologie* (ἄνθρωπος, homme; λογος, discours, traité) les théologiens allemands désignent la partie de la théologie qui traite de l'homme considéré en lui-même et dans ses rapports avec Dieu soit avant, soit après la chute originelle. (*Note du trad.*)

dans la *christologie* *. D'un autre côté, l'église grecque n'est en opposition avec les catholiques dans aucun point concernant la foi **. Nous ne pourrions donc nous en occuper sans parler en même temps des nestoriens et des monophysites, qui sont en contradiction formelle soit avec les catholiques, soit avec les grecs orthodoxes, soit avec les protestans mêmes. Or le but que nous nous sommes proposé ne nous permet pas d'entrer dans d'aussi longs détails. D'ailleurs nous n'avons pas jugé nécessaire d'exposer ces différences de doctrine; car, outre que toutes les histoires ecclésiastiques nous offrent, à cet égard, des renseignemens plus que suffisans, il est clair qu'aucun intérêt présent et vivant ne nous conduit à la controverse orientale.

La doctrine des luthériens et des réformés, au contraire, doit être exposée dans tout son jour en

* La *christologie* traite de la personne de J.C., de l'union des deux natures, de la satisfaction pour nos péchés, etc. (*N. du tr.*)

** Beccus ou Veccus, Léon Allacci, etc., prouvent le sentiment de notre auteur. Les passages et les autorités par eux cités ne laissent aucun doute à cet égard : toujours les Grecs instruits ont reconnu la suprématie du Pape, toujours ils ont confessé que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils. L'ignorance seule, même dans cette église, a nié ces deux points de doctrine. On peut aussi consulter le comte de Maistre sur ce sujet. (*Note du trad.*)

ce qu'elle a de contradictoire avec la doctrine de l'Eglise catholique; et, réciproquement, les dogmes affirmés par cette église, doivent être mis en parallèle avec les négations de ces deux sectes. On pensera peut-être que la foi catholique, telle qu'elle a été maintenue contre les réformateurs, pourroit être supposée connue d'avance; de même que Plank, dans son exposition comparée, supposa la doctrine luthérienne déjà connue de ses lecteurs. Mais, comme le protestantisme n'a eu d'existence qu'en se posant en contradiction avec l'enseignement de l'Eglise, il ne peut non plus être saisi que dans cet antagonisme; et voilà pourquoi le dogme catholique, qui est l'antithèse du dogme protestant, doit être sans cesse présent à l'esprit, si l'on veut apprécier ce dernier à sa juste valeur. D'un autre côté, notre travail est aussi adressé aux protestans, et c'est là une raison de plus de donner quelque étendue à l'exposé de nos croyances; car cette classe de lecteurs en ont-ils une connoissance plus que superficielle? on ne peut le supposer.

Les différentes sectes qui se sont formées au milieu de l'église protestante, les anabaptistes ou les mennonites, les quakers, les méthodistes, les

schwedenborgiens, etc., ne doivent pas non plus être passées sous silence. Ces corporations ne sont qu'un développement ultérieur de l'évangélisme primitif, elles n'ont fait qu'en pousser les principes jusqu'à leurs dernières conséquences. Quoique ces sectes ne soient pas toutes nées dans le seizième siècle, nous les considérons cependant comme appartenant à cette époque sous le rapport de la doctrine.

Les sociniens et les arméniens réclament aussi toute attention. Ces hérésies forment l'extrême opposé du protestantisme; car, de même que celui-ci sortit d'un sentiment exalté et exclusif par conséquent, ainsi ces communions durent leur existence à un rationalisme non moins exclusif, ou du moins elles vinrent s'y résumer. Rejetant ouvertement les bases dogmatiques de la réforme, elles tombèrent d'un extrême dans un autre, tandis que le catholicisme tient le milieu entre les deux abîmes. Au reste, doit-on compter les sociniens parmi les sectes protestantes? c'est un point sur lequel les protestans mêmes ne sont pas d'accord. On ne peut, à la vérité, considérer le socinianisme comme le pendant du protestantisme *orthodoxe;* et c'est ce que nous avons fait entendre

assez clairement, lorsque nous avons dit qu'il a, sur le christianisme, des vues directement opposées à celle des réformateurs. Cependant, comme les protestans n'ont pas encore *congédié*, selon l'expression de M. Hahn, les rationalistes de leur communion, on ne voit pas pourquoi ils ne pourroient y admettre les sociniens. Quiconque abandonne l'Eglise catholique; quiconque parmi nous renonce à la foi de ses pères, qu'il croie ou ne croie pas, qu'il soit tombé jusque dans les dernières erreurs du socinianisme, n'importe; la société lui ouvre les bras avec joie. Après cela, seroit-il juste que nous fussions intolérans au nom des protestans? Pourrions-nous refuser aux sociniens la satisfaction de voir réalisés, du moins dans cet écrit, des vœux qu'ils forment depuis si long-temps.

Quant aux rationalistes, nous ne devons point nous en occuper dans notre exposition; car leurs principes n'étant professés par aucune assemblée religieuse, nous ne pourrions les présenter que comme les opinions de mille individus, nais non pas comme la doctrine d'une corporation particulière. Le rationalisme n'ayant pas de symbole, ne peut prétendre à la moindre place dans la *Symbolique*. M. Rœhr, à la vérité, a formulé une con-

fession de foi avec des débris de ce système ; mais que son écrit ait été reconnu par aucune église, voilà ce que l'estimable auteur ne nous apprend pas.

Enfin, nous ne nous arrêterons point à examiner la doctrine des saint-simoniens, attendu qu'on ne peut nullement les compter parmi les communions chrétiennes. Pour qu'une secte mérite d'obtenir cette place d'honneur, il faut au moins qu'elle glorifie le Christ comme ayant élevé l'humanité au plus haut point de développement religieux ; de manière que tout ce qui dans la suite a été pensé et senti en fait de religion, ne soit tout au plus que le fruit du germe de vie donné par lui. Pour la même raison nous ne parlerons non plus ni des carpocratiens ni des mahométans ; car les uns plaçoient Orphée, Pythagore, Socrate, Platon sur la même ligne que Jésus-Christ ; tandis que les autres élèvent le prophète arabe au-dessus *du fils de Marie.* Il en est de même des saint-simoniens. A leur jugement, le christianisme ne renferme pas la pleine conception de l'idée religieuse ; le christianisme, pour eux, c'est un passage, une phase nécessaire pour arriver à ce qu'il leur plaît de nommer *religion absolue ;* religion dans laquelle

toutes viendront se résumer comme en leur complément. Se plaçant au-dessus du christianisme, les saint-simoniens se placent hors de lui.

3° La définition donnée plus haut fixe les limites dans lesquelles doit se tenir la *Symbolique*, en traçant le caractère des assemblées religieuses qui sont l'objet de ses recherches. Ne traitant que des contrariétés dogmatiques, elle se borne à exposer les différentes doctrines ; elle ne s'occupe ni de la liturgie, ni de la discipline, ni surtout des rapports qu'a telle église avec telle société politique. A cet égard, la *Symbolique* se distingue des traités de liturgie comparée, de la statistique ecclésiastique, etc. La règle que nous venons d'énoncer ne peut souffrir que peu d'exceptions.

4° Enfin la même définition indique les sources où doit puiser la *Symbolique*. Il est clair que les symboles des différentes églises doivent avant tout fixer nos regards, et c'est de là que la science a pris son nom. Cependant il ne faut point négliger d'autres écrits qui peuvent donner des éclaircissemens désirables, nous faire entrer plus avant dans le sujet. En conséquence les liturgies, les prières, les hymnes en usage dans le culte, pourroient être invoquées par l'écrivain, car

elles sont également l'expression de la croyance commune. Mais, nous ne devons point l'oublier, le sentiment et l'enthousiasme a son propre langage, bien éloigné de la précision dogmatique. Aussi n'avons-nous apporté en preuve aucune hymne de l'église protestante, quoiqu'on puisse en tirer souvent un grand parti, et que plusieurs expriment le dogme avec la plus rigoureuse exactitude. Nous avons usé de la même retenue à l'égard des prières, des liturgies reçues dans l'église catholique.

Que les écrits particuliers des réformateurs aient aussi une grande importance pour la *Symbolique,* c'est une chose qui est par elle-même de la plus haute évidence. Nous devons sans cesse recourir à ces ouvrages, si nous voulons pénétrer l'essence du protestantisme, et l'apprécier à sa juste valeur. De même les théologiens catholiques reconnus pour leur orthodoxie, surtout l'histoire du concile de Trente, fournissent des éclaircissemens satisfaisans sur les articles de notre symbole. Cependant, il ne faut pas confondre les sentimens d'un ou de plusieurs docteurs avec la croyance de leur église. Cette règle doit être observée même à l'égard des réformateurs; de

telle sorte que l'on ne présente jamais, comme doctrine protestante, les opinions qui se trouvent à la vérité dans leurs écrits, mais qui n'ont pas reçu une sanction formelle et publique. Au surplus, on ne doit pas se servir de la même manière des ouvrages des catholiques et de ceux des réformateurs. L'importance du sujet exige ici quelques développemens.

Les réformateurs ont, avec la doctrine de leurs partisans, de tout autres rapports que les docteurs catholiques avec l'enseignement de leur église. Luther, Zwingle et Calvin sont les auteurs des opinions reçues parmi les leurs; mais il n'y a aucun dogme catholique dont on puisse attribuer l'origine à quelque théologien. Comme tout le corps de doctrine qui donne aux sectes protestantes une vie particulière, a été, dans sa forme primitive, enfanté par Luther; comme tous ses disciples tiennent de lui l'existence et se nourrissent de sa *plénitude*, c'est aussi en lui que nous devons puiser la vraie intelligence de ses principes. Les impressions particulières qui le conduisirent à son système, ou qui du moins en accompagnèrent la naissance; les vues générales dans lesquelles il embrassoit tout l'ensemble, en même

temps qu'il traçoit la base sur laquelle s'est élevé tout l'édifice ; les preuves apportées en faveur de sa doctrine, et qu'il trouvoit soit dans la raison, soit dans ses sentimens : tout cela est d'un haut intérêt pour qui veut pénétrer scientifiquement dans l'essence du protestantisme, et s'emparer de l'idée mère de laquelle découlent tous ses dogmes. Les nouvelles croyances sont tellement liées avec leur procréation dans l'esprit de Luther, tellement enchaînées avec les passions qui remplissoient son âme, que l'on ne peut, en aucune manière, séparer les unes des autres. Aussi-bien le dogme n'a-t-il de valeur et de vérité, que celle que lui prêtent les causes qui l'ont produit. Assurément nous n'attribuerons pas aux sectes séparées les points de doctrine non consacrés par leurs symboles ; mais cette règle, toute rigoureuse qu'elle est, ne détruit point ce que nous venons de dire. En général les protestans se contentèrent des dogmes que l'esprit de Luther alloit enfantant successivement ; puis, séparant ces produits de leur base vivante, ils les rendirent incompréhensibles à la science : car les peuples, pour l'ordinaire, se paient de dogmes flottans, sans liaison, sans ensemble. Or la science doit

combler ce vide en reposant l'édifice sur ses fondemens; et, pour remplir cette tâche, il faut qu'elle consulte les écrits de Luther, et jusqu'à certain point ceux des autres réformateurs.

Les théologiens catholiques se trouvent dans une tout autre position. Comme le dogme qu'ils commentent n'a point été créé par eux, il faut bien distinguer ce qu'ils ont de particulier d'avec le dogme universel (d'avec le dogme enseigné par Jésus-Christ et les apôtres, et défini par l'Eglise). De même que la foi existoit avant les explications qui en ont été données, de même elle peut exister indépendamment de ces explications. Cette distinction entre le particulier et le général implique une société parfaitement constituée, et en même temps fondée sur l'histoire et la tradition. Aussi ne peut-elle être faite que dans l'Eglise catholique, et même nous devons dire qu'elle y est nécessaire; car l'unité, dans son essence, n'est pas l'uniformité. L'activité individuelle, dans la spéculation comme dans la pratique, n'a de bornes que celles qu'elle trouve dans les vérités universelles : tant qu'elle ne menace ni de les bannir ni de les renverser, un libre champ doit être laissé à ses efforts.

Ces principes ont été constamment reconnus dans toute l'Eglise. Or, c'est de ce point de vue qu'il faut apprécier, et le reproche adressé si souvent aux catholiques, d'avoir sur beaucoup de choses des sentimens opposés et même contradictoires, et le procédé des protestans qui veulent à toute force attribuer à l'Eglise universelle les opinions particulières des théologiens. Ne seroit-ce donc pas méconnoître l'essence du catholicisme, que de présenter, comme faisant partie de la foi, les sentimens de saint Augustin sur le péché originel, la théorie de saint Anselme sur la satisfaction du Sauveur, ou enfin les conceptions philosophiques de Gunter* sur ces mêmes dogmes? Ce sont là sans doute de louables travaux, de profondes spéculations propres à faire concevoir la vérité révélée, seule universelle; mais on voit facilement qu'il seroit absurde de les confondre avec la doctrine de l'Eglise. Il peut même arriver que, durant un certain temps, tel système obtienne un assentiment assez général, sans que pour-

* M. Gunter est un savant théologien de Vienne, auteur des ouvrages suivans : *Vorschule zur speculativen Theologie*. Vienne 1829; Introduction à la théologie spéculative. — *Gastmahl*, Banquet — *Januskoepfe*, Têtes de Janus. (*Note du tr.*)

tant il puisse être considéré comme une partie intégrante du dogme, ni encore moins comme le dogme même. Nous avons ici des théories purement individuelles, qui présentent la vérité sous mille formes différentes pour la rendre accessible à toute sorte d'esprits. Ces théories, du reste, peuvent être plus ou moins vraies; mais l'Eglise ne se prononce pas sur ce sujet, parce qu'elle ne trouve ni dans l'Ecriture ni dans la tradition, de quoi motiver un jugement à cet égard.

Qui ne voit d'après cela, qu'il est impossible aux protestans de faire parmi eux la distinction dont il s'agit? Comme tout leur système ne repose que sur des opinions particulières élevées au rang de vérités universelles; comme la manière dont les réformateurs concevoient telle doctrine, a été proclamée article de foi parmi leurs disciples, le protestantisme s'est senti, dans tous les temps, invinciblement entraîné à confondre l'individuel avec le général. La raison, le *moi* de Luther étoit, à son avis, le centre autour duquel devoit se réunir toute l'humanité; dans son orgueil, il se fit l'homme universel en qui tous devoient trouver leur modèle; tranchons le mot, Luther s'éleva à la place du Christ, car Jésus-Christ seul

représente l'humanité, et il n'a conféré ce privilége qu'à son Eglise.

Après avoir erré bien long-temps, les protestans sont tombés dans l'excès contraire. A l'heure qu'il est, non-seulement on tolère de grand cœur toutes les opinions individuelles qui viennent s'ajouter au dogme; mais tous les dogmes chrétiens ne sont plus que des opinions qu'on doit tolérer, parce qu'ils répondent encore aux besoins de quelques individus. Si donc Luther éleva ses vues personnelles à la dignité de vérités générales, voici qu'on rabaisse le général au niveau du particulier; de sorte que l'on ne peut plus rétablir le vrai rapport entre l'un et l'autre. Par une conséquence rigoureuse, chaque protestant, dans un cercle qui s'élargit sans cesse, se considère comme le représentant de l'humanité délivrée de l'erreur, et partant comme un sauveur en petit. Toutefois, pour pallier un peu l'absurdité de cette prétention, on a inventé l'expédient de laisser à chacun ce qui lui appartient; c'est-à-dire, on a permis à chaque protestant d'être à lui son propre sauveur, de se représenter lui-même. Quant à l'humanité, elle est vaguement représentée par le point indéfinissable où tous les

individus viennent se réunir. Dès lors plus de dogme universel, si ce n'est sous des formes abstraites; dès lors plus de véritable Christ; car si tous sont leur propre sauveur, il n'y a plus de sauveur du genre humain.

A cela nous devons ajouter encore quelques observations. Le protestantisme dut son origine et ses progrès, d'une part, à son opposition contre les nombreux abus qui n'existoient que trop dans l'Eglise (au reste l'Eglise a toujours combattu les abus soit avant, soit après la réforme); d'autre part, à ses attaques contre quelques systèmes dogmatiques, et différens usages introduits dans la discipline; ce que nous pouvons appeler forme particulière de l'Eglise au moyen âge*. Pendant que le combat se poursuivoit avec acharnement, les réformateurs s'imaginèrent, car la passion est aveugle, que l'Eglise consistoit uniquement dans ces abus et cette forme particulière, que ces deux

* Envisageant la chose sous un autre point de vue, le grand Frédéric disoit : « Si nous réduisons les causes du progrès de la réforme à des principes simples, nous verrons qu'en Allemagne ce fut l'ouvrage de l'intérêt, en Angleterre celui de l'amour, en France celui de la nouveauté. »

Luther disoit aussi : « Plusieurs sont de bons évangélistes, parce que les monastères ont encore des terres et des vases sacrés» (Matthésius. XIIe sermon sur Luther). (*Note du trad.*)

choses constituoient son essence même. Après donc qu'on se fut formé cette opinion, on exagéra les abus, on poussa les systèmes jusqu'à leurs dernières limites; on vit bientôt que c'étoit de ce côté là que l'Eglise pouvoit être attaquée, sinon avec honneur, du moins avec le plus d'avantage.

Or une chose trouve la condition de sa durée dans le mode de son origine. Si donc les protestans entroient une fois dans la distinction dont il s'agit; si, pour juger le catholicisme, ils s'en tenoient uniquement à l'universel, et attribuoient tout le reste aux individus; leur existence, qui n'eût jamais été possible à ce prix, seroit désormais singulièrement en péril.

Maintenant il doit être clair, ce nous semble, que la *Symbolique* doit faire des écrits des réformateurs un tout autre usage que de ceux des catholiques. Nous nous permettrons encore quelques mots sur les ouvrages de Luther et de Mélanchthon *.

Luther est très changeant dans ses opinions;

* Mélanchthon s'appeloit *Schwarzerde, Terre-noire*. Reuchlin, qui dirigea ses premières études, traduisit son nom en grec, faisant un mot composé de μελας, et χθων. Il faut donc écrire *Mélanchthon*, avec deux *h*. (*Note du trad.*)

souvent il se met en contradiction avec lui-même, se montrant ainsi le jouet d'affections passagères, des impressions du moment. Exagérant les choses au-delà de toute mesure, il aime à se servir d'expressions énergiques, sous lesquelles il n'est pas toujours facile, quand on les prend séparément, de découvrir sa véritable doctrine. Le meilleur parti, c'est d'apprendre à connoître le ton qui domine dans tous ses ouvrages, de ne regarder jamais un texte isolé comme décisif, mais de consulter toujours un passage d'une certaine étendue.

Mélanchthon offre de moindres difficultés. Sans doute il surpasse Luther même dans l'art de se contredire; mais par cette raison même, il est plus facile de discerner dans ses écrits la vraie doctrine protestante. Expliquons-nous. La vie de ce réformateur, sous le rapport qui nous occupe, se divise en deux parties. Dans la première, jeune encore, étranger aux études théologiques — car jusque là il ne s'étoit occupé que de littérature — il se laissa tellement entraîner par l'ascendant de Luther, qu'il admit tous ses sentimens sans restriction. Or, c'est à cette période que se rapporte l'édition des *Lieux théologiques*, son plus célèbre ouvrage. Plus tard, lorsque le temps eut mûri son talent, quand l'é-

tude de la théologie eut apporté plus de jour dans ses idées, il aperçut les nombreuses erreurs dans lequelles il avoit été conduit. Il voulut dès lors sortir du précipice ; mais comme des influences étrangères l'avoient préoccupé dans sa jeunesse, il ne put jamais se former un sentiment à lui, une opinion indépendante. Aussi de ce moment le voyons-nous flottant, d'une part, entre le catholicisme et le protestantisme ; d'autre part, entre le luthéranisme et le calvinisme. Ainsi les contradictions du réformateur se rapportent à des temps différens, et voilà pourquoi nous disions qu'on distingue plus facilement dans ses écrits la vraie doctrine luthérienne. En conséquence nous ne nous servirons que de la première édition des *Lieux théologiques,* nous fondant d'ailleurs sur les différends soulevés au sujet du *Corpus Philippicum*, et sur la manière dont ils ont été terminés *.

Les écrits de Zwingle n'offrent aucune diffi-

* Le *Corpus Philippicum* est une collection des principaux ouvrages de Philippe Mélanchthon. Elle avoit été faite par ses disciples, professeurs à Wittenberg. Comme elle ne renfermoit que les écrits publiés dans les dernières années du Réformateur, elle fut rejetée par les luthériens rigides, et notamment par les professeurs de Jéna. (*Note du trad.*)

culté; car ils n'ont, en grande partie, qu'une valeur toute historique. Enfin le réformateur de Genève est toujours semblable à lui-même.

II.

Symboles des catholiques et des protestans.

---

§ I.

Symboles catholiques.

Avant de passer à la *Symbolique*, disons un mot des symboles catholiques et des symboles protestans.

Evidemment il ne peut être ici question que des symboles où sont exposées les contrariétés des deux églises, et nullement de ceux où elles trouvent leur foi énoncée dans sa forme primitive. Les symboles des apôtres, de Nicée, de saint Athanase, sont reconnus par les protestans restés fidèles à la secte, aussi bien que par les catholiques. Dans la confession d'Augsbourg et les articles de Smalkalde, les luthériens se prononcèrent solennellement à cet égard; et les déclarations des réformés ne sont ni moins formelles ni

moins authentiques. Ces symboles constituent le patrimoine de toutes les communions séparées, la dot précieuse que ces filles superbes emportèrent dans leurs nouvelles demeures. Il ne peut donc en être question quand il s'agit des différends qui occasionnèrent la rupture, et non point des liens qui unissent encore les deux camps. Nous nommerons en premier lieu les écrits dans lesquels l'Eglise proclama la croyance antique contre les erreurs qui venoient de s'élever dans son sein.

1° Le concile de Trente.

Bientôt après le commencement des dissensions dont Luther à la vérité fut l'auteur, mais qui avoient leurs racines secrètes dans toute l'époque; de toutes parts se fit entendre le vœu que l'Eglise s'assemblât en un concile universel, afin de ramener les esprits à l'unité de croyance. Cependant de nombreuses difficultés, de grands obstacles qu'on n'apprécia pas toujours avec impartialité, ne permirent l'ouverture du concile qu'en 1545, sous Paul III. Après de longues interruptions, dont une dura dix ans, il fut terminé en 1563, sous Pie IV, après la clôture de la vingt-cinquième session. Ses décisions concernent le dogme et la discipline. Parmi les définitions dog-

matiques, les unes sont conçues en forme de traités ayant pour titre *Decretum* ou *Doctrina*; les autres sont de courtes sentences appelées *Canones*. Les décrets exposent le dogme catholique souvent avec beaucoup de détails, les canons condamnent les erreurs concernant la foi. Les réglemens de discipline, intitulés *Decretum de Reformatione*, ne nous occuperont que rarement.

2° Le Catéchisme romain, ou catéchisme du concile de Trente; *Catechismus romanus ex decreto concilii tridentini.*

Les Pères assemblés à Trente sentirent eux-mêmes le besoin d'introduire un nouveau catéchisme, quoique déjà l'on ne manquât pas d'ouvrages de ce genre, et que le nombre s'en fût encore beaucoup accru pendant le concile. Néanmoins aucun n'obtint un assentiment général. Il fut donc résolu que le concile lui-même en composeroit un. Il revit en effet un projet dressé par une commission; mais comme il n'étoit point d'une assez grande utilité pratique, ni à la portée de tous les fidèles, il fut rejeté. D'un autre côté, le concile étoit sur le point de se dissoudre. Il se vit donc forcé de renoncer à la publication d'un catéchisme. Les légats du Pape proposèrent alors d'en laisser

le soin au Siége apostolique; et le souverain pontife choisit, pour exécuter cet important travail, trois célèbres théologiens, Léonard de Marinis, archevêque de Lanciano, Gilles Foscarari, évêque de Modène, François Fureiro, dominicain portugais. A ces théologiens furent adjoints trois cardinaux et le célèbre philologue Paul Manuce, qui fut chargé de revoir le texte latin.

Leur travail parut en 1566, sous Pie IV. Toutes les églises s'empressèrent de le recevoir, il fut même reconnu dans plusieurs conciles particuliers. Rédigé dans un esprit vraiment évangélique, écrit avec beaucoup d'onction, écartant les opinions des différentes écoles, enfin débarrassé, conformément au vœu général, de la forme scolastique, il méritoit un accueil aussi favorable. Toutefois il est principalement destiné aux directeurs des âmes, et ne peut par conséquent suppléer aux catéchismes pour les enfans, quoique le texte primitif ait été mis par demandes et par réponses *.

Or doit-on accorder à ce livre le caractère et l'autorité d'une confession de foi? Cette question

* Dans les premières éditions, le texte étoit continu, sans interruption. En 1572 il fut divisé en livres et en chapitres, et en 1574 mis par demandes et par réponses. (*Note du trad.*)

ne peut être résolue affirmativement ; car d'abord il n'a été ni publié ni confirmé par le concile de Trente, mais seulement composé par son ordre. En second lieu, d'après le but qui lui avoit été assigné, il ne devoit pas être opposé, comme profession de foi, aux erreurs qui commençoient à déchirer l'Eglise, mais il devoit mettre à la portée des fidèles le symbole qui avoit été déjà formulé. En conséquence il sert à d'autres usages, et il est disposé sur un tout autre plan que les confessions de foi publiques. D'ailleurs il ne s'occupe pas uniquement des points de controverse entre les catholiques et les protestans ; mais il traite de toute la doctrine évangélique. Il devroit donc plutôt être appelé profession de foi chrétienne contre les infidèles, si l'usage permettoit une semblable dénomination. Ainsi, d'une part, le catéchisme romain n'a point été formellement sanctionné par l'Eglise ; d'autre part, il ne possède pas toutes les qualités qu'ont ordinairement les symboles. Observons enfin que les jésuites ont soutenu que cet écrit n'a pas une autorité décisive, et qu'il n'a été porté aucune définition contraire *.

* Dans la dispute entre les thomistes et les molinistes, les

Mais si nous ne pouvons ranger le catéchisme romain au nombre des symboles catholiques, la considération qu'il a été composé par l'ordre du concile de Trente, nous détermineroit seule à lui accorder une grande autorité. Il y a plus : ce livre jouit d'une grande approbation dans l'église enseignante ; il a même été souvent recommandé par les souverains pontifes. Nous renverrons donc fréquemment à cet ouvrage ; nous l'invoquerons comme un monument important de notre croyance, toutes les fois que le concile de Trente n'offrira pas assez de renseignemens, n'épuisera pas la matière.

3° Ce que nous venons de dire du catéchisme romain, s'applique à l'écrit intitulé : *Professio fidei tridentina*.

4° Bientôt après le concile de Trente, et même avant qu'il fût terminé, il s'éleva, dans le sein de l'Eglise, des dissensions sur les rapports de la grâce avec la liberté, et sur d'autres points qui se rattachent à cette question. Ainsi ces contro-

dominicains cherchoient à s'appuyer, pour établir la grâce nécessitante, sur un passage du catéchisme romain; et c'est alors que les jésuites soutinrent qu'il n'a pas une autorité décisive en matière de foi. (*Note du trad.*)

verses ne sont pas sans importance pour le but que nous nous sommes proposé. Afin de ramener la paix dans l'Eglise, le Siége apostolique se vit obligé de donner plusieurs constitutions dans lesquelles sont définies les matières controversées. Ici se présentent, en particulier, la bulle d'Innocent X contre les cinq propositions de Jansénius, et la bulle *Unigenitus,* donnée par Clément XI. A la vérité, ces deux constitutions n'ont pas non plus un caractère symbolique *, puisque jamais le saint Siége ne les a formellement élevées à cette dignité. Cependant, comme elles sont strictement conformes au concile de Trente, et que d'ailleurs

* Il ne faut pas nous tromper sur le sens des paroles que nous venons de lire. Elles ne disent pas que les constitutions d'Innocent X et de Clément XI ne font pas autorité, n'obligent pas tous les chrétiens; mais seulement qu'elles ne sont point un symbole de l'église catholique. L'auteur s'exprime assez clairement en parlant du catéchisme romain. Un symbole ne condamne pas seulement certaines erreurs, mais il proclame le dogme universel, puis il est toujours dirigé contre une secte, un parti, une hérésie condamnée. Qu'on examine celui de Nicée, celui de Constantinople, de saint Athanase, etc.; il ne restera aucun doute à cet égard. C'est à peine si l'on pourroit excepter le symbole des apôtres. Or les constitutions dont il s'agit n'ont point été opposées à une secte existante, mais seulement au livre de Jansénius et à ceux de Quesnel. D'ailleurs elles ne définissent pas positivement le dogme catholique; enfin elles n'ont pas été données contre les protestans, ce qui suffiroit seul pour justifier le texte de notre auteur. (*Note du trad.*)

elles sont reçues dans toute l'Eglise, nous puiserons plusieurs fois à cette source, nous en tirerons un grand nombre d'éclaircissemens.

On voit que l'église catholique, dans le sens où nous l'entendons ici, n'a proprement qu'un symbole, le concile de Trente. Tous les écrits qu'on pourroit encore appeler de ce nom, ne sont que des inductions, des commentaires, des applications de sa doctrine ; ils ne peuvent donc être mis absolument sur la même ligne que l'original.

§ II.

Symboles des luthériens.

Le premier symbole des luthériens est la confession d'Augsbourg à laquelle donnèrent lieu les circonstances suivantes.

Déjà plusieurs diètes s'étoient occupées des dissensions religieuses parties de Wittenberg ; mais les mesures arrêtées à Worms à cet égard (1521), furent jugées impraticables dans la conférence de Spire (juin 1526). Durant trois ans, l'exaspération alla toujours croissant, et elle se montra parvenue au plus haut point dans une nouvelle assem-

blée tenue en cette dernière ville (mars 1529), et dont plusieurs princes faisoient partie. Ces princes, après avoir *protesté* * contre la demande faite par les catholiques, de ne point donner provisoirement plus d'extension à la réforme de Luther; après avoir manifesté l'intention formelle de ne plus tolérer aucun reste de catholicisme dans leurs Etats, ces princes formèrent une ligue étroite basée sur XIX articles dressés à Schwabach, déclarant que quiconque refuseroit de les reconnoître, ne pourroit être admis dans leur alliance. Ces mêmes articles furent confirmés plus tard à Torgau. Or tels sont les élémens d'où sortit la confession d'Augsbourg.

Voulant ramener la paix au sein de l'Eglise, Charles-Quint convoqua dans la ville d'Augsbourg, en 1530, une diète qui devoit soumettre à un examen impartial la doctrine des deux partis. Le seul moyen d'atteindre un but aussi louable, c'étoit que les protestans exposassent la nouvelle croyance devant leurs adversaires, et qu'ils fissent connoître, d'un autre côté, ce qu'ils trouvoient de répréhensible dans les usages et la dis-

* De là le nom de *protestant*. *Voy. Sleid.* lib. VI. 94. 97. (*Note du trad.*)

cipline de l'Eglise catholique. Mélanchthon fut donc chargé de rédiger un mémoire qui fut plus tard appelé *confession d'Augsbourg*. Quant à Luther, tous jugèrent qu'il ne pouvoit sortir de ses mains un travail propre à concilier les esprits.

Quoique l'auteur eût changé, sous plusieurs rapports, les articles de Schwabach ; quoique surtout il eût mitigé et rectifié les opinions de Luther, les catholiques ne purent cependant, à beaucoup près, souscrire à la confession de foi dressée par lui. Ils firent donc une réfutation qui fut également lue dans l'assemblée ; mais comme de leur côté les Etats protestans ne voulurent point la reconnoître, Mélanchthon fit une apologie de son premier écrit. Cette défense ne reçut point alors une sanction solennelle ; mais elle a été regardée plus tard comme second symbole des luthériens.

Vainement eurent lieu à Augsbourg plusieurs autres conférences entre les théologiens les plus modérés des deux partis ; le but que s'étoit proposé l'empereur, de ramener la paix et la concorde en Allemagne, ne fut point atteint. A la vérité, on tomba souvent d'accord sur plusieurs points, mais jamais l'union ne fut sincère : on

cédoit pour un moment à l'empire des circonstances. Au milieu de ces événemens, tous les regards étoient tournés vers l'Eglise. Enfin Paul III convoqua un concile universel à Mantoue, en 1537. Les Etats protestans ayant été invités à s'y faire représenter, choisirent Smalkalde pour se concerter entre eux, et pour conférer avec les légats du pape, Held et Vorstius. Déjà Luther, avant cette époque, avoit été chargé de faire un exposé de sa doctrine, de préparer des thèses qui deviendroient la base de l'union entre les protestans et les catholiques, dans le cas où elles seroient adoptées par ces derniers. Or, dans l'assemblée de Smalkalde, ces thèses furent confirmées par les princes luthériens et plusieurs théologiens consultés à cet égard. Cependant, une foule d'obstacles ayant empêché l'ouverture du concile, elles ne furent point employées à l'usage auquel elles avoient été destinées; mais plus tard les protestans eurent de nouveau l'occasion de s'expliquer devant les catholiques, et l'écrit de Luther obtint une place parmi les symboles de ses sectateurs, sous le nom d'*articles de Smalkalde*.

Déjà pendant ces déclarations, des germes de discorde poussoient de profondes racines au milieu

même de la réforme. Cependant la division ne porta tous ses ravages qu'après la mort de Luther. Dans la *Symbolique*, nous ferons connoître les sujets et les auteurs de ces troubles qui déchirèrent la nouvelle secte. Qu'il nous suffise de dire ici qu'après de longs orages, André, chancelier de Tubingue, crut devoir opposer une formule *orthodoxe* aux innovations qu'on cherchoit à introduire. Son symbole universellement reconnu, la paix affermie pour toujours, toute altération dans la doctrine rendue à jamais impossible; tel devoit être son triomphe, tels les bienfaits dont son église lui seroit redevable.

Grâces à de longs et persévérans efforts, André, fortement appuyé d'ailleurs par Chemnitz, célèbre théologien de Brunswick, parvint enfin, en 1577, à faire reconnoître sa formule. On l'appelle ordinairement le *livre de la Concorde* (*Concordienformel*), ou bien le *livre de la Montagne;* car les deux théologiens nommés, de concert avec Sellnecker, y mirent la dernière main dans le monastère dit de la Montagne, situé non loin de Magdebourg. Ce symbole renferme deux parties. La première, appelée *epitome*, est un court exposé de la doctrine *orthodoxe;* la seconde, citée or-

dinairement sous le nom de *solida declaratio*, contient de longues explications sur le dogme. Au reste cet écrit, malgré sa conformité avec la doctrine de Luther, et, chose remarquable, précisément à cause de cette conformité, ne fut point universellement reconnu.

Enfin, aux symboles que nous venons de nommer, nous devons ajouter le grand et le petit catéchisme de Luther, appelés la Bible des laïques par le livre de la Concorde. Bien que ces deux écrits aient eu pour but d'expliquer la doctrine protestante, ils n'étoient point destinés à devenir des professions de foi; mais il a plu au parti de leur accorder ce caractère.

§ III.

Symboles des réformés.

Si, à part le livre de la Concorde, les confessions de foi luthériennes ont été reconnues par toutes les églises, les communions réformées, au contraire, ne possèdent aucun symbole admis universellement. La raison de ce phénomène se trouve, d'une part, dans la doctrine de Zwingle sur l'Eu-

charistie ; de l'autre, dans la théorie de Calvin sur la prédestination. La première ne satisfaisant point le sentiment profondément religieux du seizième siècle, la seconde révoltant la raison éclairée par le christianisme, ces deux doctrines ne purent pénétrer dans toutes les églises. Ainsi, dès le commencement, nous ne voyons aucune unité de croyance parmi les réformés : comment donc auroient-ils pu reconnoître le même symbole ? Observons en outre qu'en Angleterre, on conserva l'institution divine des évêques ; ce qui amena une liturgie plus conforme à celle de l'Eglise catholique *.

C'est ainsi qu'il est arrivé que, dans chaque pays, les réformés ont un symbole particulier et même plusieurs symboles opposés les uns aux autres. Nous ne parlerons que des principaux.

1° La *Confession tétrapolitaine* fut dressée dans la diète d'Augsbourg, en 1530, par les quatre villes de Strasbourg, Ulm, Memmingen et Lindau. Cet écrit ne fut point reconnu par l'assem-

* Au reste, le Néron de la Grande-Bretagne ne se fit pape que pour piller l'église avec titre, il ne conserva la hiérarchie que pour justifier ses rapines. L'évêque de Cantorbéry a encore trois millions de rentes de confiscations ecclésiastiques. (*Note du trad.*)

blée. Comme ses auteurs inclinoient fortement vers la doctrine de Zwingle sur l'Eucharistie, les Etats protestans refusèrent nettement de les admettre à communion. Quelques années plus tard, les villes dissidentes, mues par des intérêts politiques, souscrivirent à la confession d'Augsbourg, et bientôt il ne fut plus question du symbole tétrapolitain.

2° Les trois *confessions helvétiques*. Celle qui se trouve à la tête des symboles réformés, la première par conséquent, fut composée en 1536 par Henri Bullinger, Léon Juda, Myconius et Simon Grynæus. Elle fut refondue en 1566, et publiée au nom de toutes les églises de la Suisse, moins celles de Bâle et de Neuchâtel. Quant à la seconde, elle n'est que la première dans sa forme primitive. Enfin la troisième, dite de Mulhausen, fut publiée en 1532 par Oswald Myconius.

3° Les XXXIX *Articles*, ou le *symbole de l'église anglicane*. Déjà en 1553, sous Edouard VI, XLII articles avoient été rédigés probablement par Cranmer, archevêque de Cantorbéry, et par Ridley, évêque de Londres. Sous le règne d'Elisabeth, en 1562, ils furent réduits au nombre de XXXIX, et confirmés dans un conciliabule tenu à Londres.

4° Les calvinistes français dressèrent leur symbole en 1559, dans un synode convoqué à Paris par Antoine de Chantieu, prédicateur réformé.

5° Dans les Pays-Bas, les sectateurs de Calvin reçurent, en 1562, une confession de foi composée par Gui de Brès, Adrien Saravia et plusieurs collaborateurs. Comme les auteurs de cet écrit n'avoient pas été publiquement chargés de ce travail, il ne trouva pas d'abord une approbation générale; mais en 1574 il fut confirmé, à part quelques articles, dans le synode de Dordrecht, et dès lors il obtint une place parmi les symboles réformés.

6° Les décisions dogmatiques, également portées à Dordrecht en 1618 et 1619, excitèrent bien plus vivement l'attention. Déjà, au milieu même des réformés, plusieurs adversaires s'étoient déclarés contre la doctrine de leur maître sur la prédestination; mais le grand nombre des calvinistes, ainsi que les luthériens en Allemagne, se montrèrent bien décidés à maintenir tous les dogmes de leur église. Aussi, lorsqu'Arminius, prédicateur à Amsterdam, et depuis 1603 professeur à Leyde, attaqua les opinions de Calvin à la tête d'un parti assez nombreux, Gomar, son col-

lègue, prit vigoureusement la défense du Réformateur, et l'on vit alors s'opérer une grande scission parmi les réformés. Or le conciliabule de Dordrecht voulut apaiser la discorde qui venoit de s'allumer, mais il ne fit que l'envenimer davantage. En vain les *orthodoxes* firent-ils essuyer aux arminiens toutes sortes de persécutions, jamais ils ne purent anéantir leur parti. Cependant les décisions de Dordrecht obtinrent un accueil favorable, non-seulement en Hollande, mais encore parmi les réformés de la France et ceux de la Suisse. L'église anglicane, au contraire, les rejeta formellement.

7° Frédéric III, comte palatin, après avoir abjuré la doctrine luthérienne pour embrasser le calvinisme, imposa d'abord ses nouvelles croyances à ses sujets; puis il fit composer, en 1562, un catéchisme, qui fut également placé au nombre des symboles réformés. Cet écrit est ordinairement appelé catéchisme de Heidelberg ou du Palatinat, et il reçut une si grande approbation, que plusieurs églises l'admirent comme livre classique.

8° Ainsi que le Palatin, les princes nouveaux convertis s'imaginoient qu'ils devoient croire

pour leurs sujets, que leur pensée propre étoit la règle suprême. Après la mort de Frédéric, Louis, son fils, chassa à leur tour les prédicateurs réformés et réhabilita le culte et la doctrine luthérienne (1576). Mais voici qu'en 1582, Frédéric vint rétablir le calvinisme et préparer aux docteurs de la confession bannie à cette heure, le même sort que les réformés avoient eu à subir sous le règne précédent. Pour le coup, il fallut croire, dans le Palatinat, aux décisions du concile de Dordrecht.

Il en arriva de même dans la principauté d'Anhalt-Dessau. En 1586, Jean-Georges voulut purger ses états du luthéranisme, et remettre en vigueur le culte réformé. A cet effet, il fit publier en 1597, un symbole conçu en XXVIII articles, et les prédicateurs eurent à choisir entre l'exil et l'admission de cet écrit. Jean étant monté sur le trône en 1644, se servit de moyens non moins violens pour ramener la doctrine luthérienne. Dans la Hesse-Cassel, le landgrave Maurice força ses sujets d'embrasser la foi prêchée par Calvin, et déposa les ministres restés fidèles à Luther. Néanmoins il ne fut fait, pour lors, aucun symbole particulier, ce qui n'est pas peu surprenant.

Sans doute le restaurateur n'auroit pas manqué à un devoir aussi sacré, si, peu de temps après, il n'eût décrété la foi au symbole de Dordrecht.

9° De même Jean-Sigismond, margrave de Brandebourg, abandonna en 1614 la doctrine luthérienne pour le calvinisme; mais il ne put, quant à lui, se refuser la satisfaction de publier un symbole particulier.

10° Enfin, la confession d'Augsbourg, non-seulement jouit d'un caractère symbolique parmi les réformés d'Allemagne, mais en général les calvinistes lui accordent une grande considération. Dans ses dernières années, Mélanchthon s'approcha de la doctrine du réformateur de Genève sur l'Eucharistie. Aussi, depuis 1540, fit-il plusieurs changemens au symbole dont nous parlons. Dès lors ce livre devoit d'autant plus sourire aux réformés, qu'ils pouvoient l'invoquer en leur faveur. Ceci recevra de plus grands éclaircissemens dans la suite.

A l'égard des confessions de foi de Pologne, de Hongrie, de Thorn, etc., nous n'avons point à nous en occuper ici; car elles ne nous apprennent rien de particulier.

Les symboles des petites églises protestantes, ainsi que les livres qui renferment leur doctrine, seront indiqués dans les chapitres consacrés à ces différentes sectes.

LIVRE PREMIER.

CONTRARIÉTÉS DOGMATIQUES ENTRE LES CATHOLIQUES, LES LUTHÉRIENS ET LES RÉFORMÉS.

CHAPITRE PREMIER.

Contrariétés dans la doctrine sur l'état primitif de l'homme et sur l'origine du mal moral.

§ I.er

Etat primitif de l'homme d'après la doctrine catholique.

SUIVANT que l'on examine l'histoire de l'humanité du point de vue catholique ou du point de vue protestant, on voit s'établir des conséquences tout opposées depuis le premier homme jusqu'à l'entrée du genre humain dans l'autre vie ; et même les premiers momens de celle-ci se dessinent à nos yeux bien différemment, selon que nous les examinons à la lumière du catholicisme ou à celle du protestantisme*.

* L'auteur parle ici du purgatoire. (*Note du trad.*)

Dans le principe, il est vrai, les partis n'avoient nullement la conscience d'un antagonisme aussi complet. Car les révolutions religieuses, non plus que les révolutions politiques, ne s'accomplissent point d'après un système arrêté d'avance et formulé dans toutes ses parties; au contraire, leurs principes fondamentaux ne se développent d'une manière conséquente, que lorsqu'ils sont réduits à la pratique; et ce n'est que peu à peu qu'ils s'assimilent les élémens qui d'abord leur étoient étrangers. Au commencement de la révolution religieuse du seizième siècle, la réflexion ne se porta ni sur l'origine du genre humain, ni sur sa fin et son entrée dans l'autre vie; aussi-bien le développement dogmatique de ces questions est seulement d'un intérêt subordonné, et souvent on ne les a traitées que pour ne laisser aucune lacune dans le système du christianisme. La grande controverse qui nous occupe partit du centre intime de l'histoire du genre humain; elle trouva sa source dans cette question : comment l'homme déchu est-il mis en rapport avec Jésus-Christ? comment devient-il participant des fruits de la rédemption? De ce point central elle se dirigea nécessairement vers la périphérie, et s'étendit bientôt jusqu'aux deux limites de l'histoire de l'humanité, lesquelles, de leur côté, durent être mises en harmonie avec les changemens sur-

venus dans le centre. Or mieux un système est combiné; plus il y a de cohésion dans ses élémens, plus toutes les parties en sont ébranlées, dès qu'on apporte une modification dans une des idées fondamentales. Aussi, lorsque l'on attaqua dans son centre le catholicisme étroitement enchaîné dans tous ses dogmes, on fut forcé de combattre successivement plusieurs vérités dont on avoit à peine pressenti l'affinité avec l'article contesté dans le principe.

Nous pourrions aussi partir du vrai centre de la controverse, et montrer comment tout est venu se grouper autour de ce point. Sans aucun doute, notre exposition exciteroit bien plus vivement, dès le début, l'intérêt du lecteur, si d'abord elle le plaçoit au milieu du combat, et lui faisoit embrasser d'un seul coup d'œil le vaste champ qu'il occupe. Cependant les contrariétés se trouveront peut-être exposées avec plus de clarté, si, prenant la route opposée, nous suivons l'histoire du genre humain.

Ainsi, après avoir parlé de l'état primitif de l'homme, de sa chute et des suites qu'elle entraîna, nous entrons dans le cœur de la controverse en arrivant à l'article de la justification. Ensuite nous faisons voir l'influence des doctrines contraires sur la vie intérieure de l'homme réuni à Jésus-Christ, formant avec lui une société visible. Ici

nous nous étendons sur l'idée de l'Eglise d'après les différentes confessions; puis nous finissons par le passage de la société présente dans celle de l'autre monde, en faisant remarquer les rapports qui unissent les membres de ces deux sociétés.

En conséquence la première chose qui nous occupe, c'est l'état primitif de l'homme.

L'homme déchu ne peut, en aucune manière, parvenir à la pure et vraie connoissance de son état primitif, autrement que par la révélation divine. Telle est une partie de la triste destinée de l'homme éloigné de Dieu : entièrement étranger à lui-même, il ne sait avec vérité ni ce qu'il fut au commencement ni ce qu'il est devenu. Dans toutes les questions sur le point dont il s'agit, nous devons constamment fixer nos regards sur l'homme renouvelé en Jésus-Christ; car sa restauration n'est que son rétablissement dans la condition première, avec la différence que la vérité, la sainteté et la justice, qui étoient l'apanage d'Adam, sans qu'il en eût pleinement conscience*, sont devenues présentes au sens intime, et le fruit de la libre coopération à la grâce. Ainsi

* L'auteur veut dire qu'Adam jouissoit de son innocence, comme jouit de la santé l'homme qui n'a jamais été malade. Le sentiment émis par M. Mœhler est universellement partagé par les théologiens et les philosophes d'Allemagne, entre autres par MM. Günter, Schelling et Baader. (*Note du trad.*).

la connoissance de ce que le Sauveur a rendu à l'homme, nous révèle ce qui lui fut donné dans le commencement.

Aussi cette route a-t-elle été suivie dans toutes les recherches qui ont eu pour objet la condition primitive de l'homme.

La doctrine catholique s'étend sur toute la vie, soit spirituelle, soit corporelle, de l'homme *paradisal*; et, sous ces deux rapports, elle fait connoître non-seulement les priviléges qui lui étoient propres, mais encore ce qu'il avoit de commun avec ses descendans. Dans sa plus noble partie, Adam est appelé *l'image de Dieu*, c'est-à-dire, un être spirituel, doué de liberté, capable de connoître, d'aimer son divin auteur, et de contempler toutes choses en lui[1]. Or cette prérogative étoit commune au premier homme avec tout le genre humain, et consistoit en ce que, d'après le concile de Trente, Adam étoit *juste et saint*, en d'autres termes agréable à Dieu[2]; ou encore, pour parler

[1] *Catech. ex decret. Concil. Trident.* ex Colon. 1565. p. 33. « Quod ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit (Deus), liberumque ei tribuit arbitrium : omnes præterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiæ admirabile donum addidit, etc. »

[2] Le Conc. de Trente, Sess. V. *decret. de peccat. origin.* dit seulement, *justitiam et sanctitatem, in quâ constitutus fuerat.*

avec l'Ecole, en ce que les puissances inférieures de son âme étoient soumises à la raison, et celle-ci à Dieu; en sorte qu'il vivoit dans une harmonie parfaite et avec lui-même et avec le Créateur. Cet état idéal de l'homme dans le paradis terrestre, est désigné par les anciens théologiens sous le nom de justice originelle; et nous ferons encore, sur la nature de cette justice, quelques remarques historiques, pour mieux faire ressortir l'opposition du dogme protestant au dogme catholique.

La doctrine que nous venons d'exposer est de la plus haute importance. Rejetant sur l'homme la cause du mal, elle maintient, d'une part, l'idée d'un Dieu infiniment saint, créateur de toutes choses; enseignant que l'homme a été créé dans un état d'innocence, qu'ainsi sa déchéance doit être attribuée à un grand péché, elle affermit, d'autre part, l'idée d'une rédemption purement gratuite; dogme fondamental du christianisme. Appuyés sur l'Ecriture et sur la Tradition, marchant d'ailleurs à la lumière de la foi catholique, les théologiens s'efforcèrent de pénétrer plus avant encore dans l'essence de la justice originelle; et l'Eglise, voyant avec joie l'amour de prédilection avec lequel on considéroit l'ouvrage de Dieu, laissa en dedans des limites tracées par la révélation même, un libre cours aux esprits.

Les scolastiques remarquèrent[1] donc, dans leurs traités sur ce sujet, que la justice primitive étoit un attribut accidentel; et si l'on pense que cette justice pouvoit se perdre, on concevra cela facilement; jamais l'homme ne peut être dépouillé de ce qui tient à son essence. De plus, cette justice n'étoit point, selon les mêmes théologiens, le résultat des forces naturelles à l'esprit humain[2]. Car, dans cette hypothèse, on ne verroit plus, après la chute, la nécessité d'un remède extraordinaire; puisque l'homme, tant qu'il conserve ses facultés, peut toujours, par elles seules, s'élever à l'état dont elles sont l'unique condition. En conséquence ces auteurs, fondés sur une tradition constante, dont Bellarmin rapporte les témoignages avec une vaste érudition, expliquèrent la justice primitive par une action surnaturelle de Dieu sur l'homme,

[1] Bellarm. *de Gratiâ primi hom.* c. III. -- V. Opp. tom. IV. p. 9. ed. Par. 1609.

[2] S. Thom. Aquin. *Summa tot. theolog.* P. I. q. XCV. art. I. p. 424. ed. Cajetani Lugd. 1580. « Erat enim rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires animæ; et animæ corpus. » Q. C. art. I. p. 433. « Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturæ. » Là-dessus le cardinal Cajetan fait cette remarque : « Non est doctrina S. Thomæ, quod justitia originalis sit idem, quod gratia gratum faciens, de qua est sermo, sed velut radix justitiæ originalis. »

et cette explication répand un grand jour sur toute la théologie.

Et d'abord, par cette doctrine, le caractère rigoureusement surnaturel du dogme catholique, est assis sur une base solide, et développé dans toutes ses conséquences. Voici en effet comment se démontre cette opération de Dieu sur l'homme. L'homme fini ne peut, abandonné à lui-même, avoir de Dieu une connoissance vraie, certaine et vivifiée par l'amour. Cette connoissance ne lui devient possible que par l'union de la vertu divine à ses forces limitées; union qui, nous élevant jusqu'à Dieu, comble l'abîme immense qui sépare le fini et l'infini. De même qu'avant la chute originelle, Dieu devoit déjà se révéler extérieurement par la parole; de même aussi, et dans tous les temps, il a fallu que l'intelligence fût éclairée et fortifiée intérieurement, pour que la parole saisît vivement l'homme et le plaçât dans un commerce intime avec Dieu. En effet ces deux actes de la divinité marchent sur la même ligne; l'un ne peut être conçu sans l'autre; et, dans leur unité inséparable, ils forment exactement le contre-pied des notions purement humaines, des idées du déiste.

Au reste cette doctrine se rattache étroitement au dogme de la réhabilitation; et comme elle n'en est qu'une déduction rigoureuse, elle prouve que, dans l'Eglise, on s'étoit formé une juste idée du

remède apporté par Jésus-Christ. Le dogme de la grâce opérant intérieurement, disoient les théologiens, repose sur une loi non moins générale que celui d'une révélation extérieure; principe qu'ils appliquèrent à l'état primitif de l'homme. Néanmoins quelque conformes que soient ces conceptions théologiques à l'esprit du catholicisme; quelque importance que nous devions y attacher, on ne peut les regarder comme doctrine expressément définie par l'Eglise. Toutefois le concile de Trente n'avoit-il pas en vue un principe surnaturel, quand il attribua la sainteté au premier homme [1]? C'est là une question qui ne peut guères

[1] Plusieurs théologiens, distinguant la justice originelle d'avec la grâce sanctifiante, accordent la première à l'homme dès le moment de sa création, mais ils enseignent que la seconde ne lui fut donnée que plus tard. Or le but que se proposent ces théologiens, c'est de montrer qu'Adam a été créé dans un état d'innocence, qu'ainsi il étoit pur avant même d'avoir reçu la grâce divine.

Bellarmin (*de Gratiâ primi hom.* c. III. p. 9. 10) nomme les anciens théologiens qui ont partagé cette opinion. Le concile de Trente vouloit dire d'abord : *justitiam et sanctitatem, in quâ (Adam) conditus fuerat;* mais, sur l'observation de Pacecus, cette rédaction fut changée en ces mots : *in quâ constitutus fuerat.* Pallavicin qui rapporte ceci (*hist. Conc. Trid.* l. VII. c. 9. p. 275. ed. Antw. 1673) ajoute : « Paceco monente, non esse citra controversiam, an Adamus interiorem sanctitatem obtinuerit primo quo creatus fuit momento : undè patet, quam infirma à quibusdam deducatur probatio ad id affirmandum ex verbis concilii, quæ nunc exstant. » D'autres conçurent autrement l'état primitif de l'homme, mais toujours d'une

être résolue négativement par le théologien catholique *.

Quant au corps du premier homme, nous en avons déjà décrit les prérogatives essentielles; car une des raisons pour lesquelles Adam étoit agréable à Dieu, c'est que les mouvemens de son corps étoient soumis à la raison, et qu'en lui les sens et l'esprit vivoient dans une harmonie parfaite. Cependant nous devons encore ajouter, bien

manière conforme à la doctrine de l'Eglise. Le passage du Catéchisme Romain, que nous avons cité plus haut, est aussi conçu dans le sens de Pacecus. Mais quand Marheineke prétend que saint Thomas et Bellarmin se rapprochent de la doctrine luthérienne, assurément il tombe dans une bien grande erreur.

* Comme la doctrine exposée par l'auteur sur la justice originelle a souvent été attaquée par les protestans; comme d'ailleurs elle constitue une contrariété fondamentale entre les deux Eglises, nous croyons à propos de l'appuyer sur quelques passages de l'Ecriture.

D'abord saint Paul reconnoît un principe (πνευμα) par lequel l'homme acquiert la connoissance de Dieu et la conscience de lui-même. Ce principe est une faculté naturelle; souvent il est employé comme synonyme de cœur, de sentiment; et l'Apôtre lui assigne différentes fonctions, Rom. I. 9. VIII. 16. I. Cor. II. 11. V. 3. 4. 5. VII. 37. Comp. Rom. XI. 8. I. Cor. IV. 21. II. Tim. I. 7. I. Jean IV. 6. Nous pourrions d'ailleurs citer l'exemple des payens; car ils ont connu l'Etre suprême, ou du moins ils auroient pu le connoître; ce qui nous suffit ici.

Mais saint Paul reconnoît encore un principe plus élevé, qui donne au premier sa force et son accroissement. Source de vie spirituelle, ce principe est communiqué dans la régénération; ce principe, c'est l'Esprit envoyé par le Sauveur; Esprit divin qui fait enfant de Dieu, qui met en commerce avec Jésus-Christ, qui donne la connoissance des mystères, le sceau du salut, les différens

que ceci découle naturellement de ce qui vient d'être dit, qu'Adam n'étoit point sujet aux maladies, ni par conséquent à la mort[1]. Qui pourroit en effet s'imaginer que la mort soit quelque chose de naturel ; la mort qui fait frémir l'homme d'horreur, contre laquelle tout notre être se révolte ? La nature redoute-t-elle ce qui lui est conforme ? la nature se fuit-elle elle-même ?

dons et les différentes vertus. Comp. Rom. VIII. 4—6. 9. 10. 14—16. I. Cor. II. 9. 10. 12. X. 9. XII.—XIV. II. Cor. I. 22. V. 5. Ephes. I. 14. Ephes. VI. 18. Gal. IV. 6. V. 22, etc. Dans l'état de pure nature, l'homme ne possède pas encore ce principe; puisqu'il est en guerre avec lui-même. (Rom. VII. 15 et suiv.), et que là où est l'esprit de Dieu, il y a paix parfaite. Aussi saint Augustin dit-il sur ce dernier passage de saint Paul, Prop. 45 : *Intelligitur hinc ille homo describi, qui nondùm est sub gratiâ.*

Ainsi l'homme a la faculté naturelle de connoître Dieu ; mais il reçoit encore un principe divin dans la justification. Or la conséquence de ceci, c'est que, dans Adam, la justice primitive étoit un don surnaturel ; car la restauration de l'homme n'est que son rétablissement dans son état primordial. (*Note du trad.*)

[1] *Catéchism. ex decret. Conc. Trid.* p. 33 : « Sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturæ ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. » Saint Augustin dit excellemment (*de Genes. ad Lit.* l. VI. c. 25.) : « Aliud est, non posse mori, aliud posse non mori, etc. »

§ II.

Doctrine luthérienne sur l'état primitif de l'homme.

Luther ne révoqua nullement en doute que l'homme n'ait été créé juste et saint. Bien plus, il ne connut point la doctrine négative des protestans de nos jours, qui disent que l'homme a été créé dans un état de pure innocence, d'indifférence au bien et au mal; doctrine qui rend absurde le dogme de la chute originelle : car il s'ensuivroit qu'il étoit nécessaire à l'homme de passer par l'état du péché pour arriver à la conscience de sa condition [1]. Mais Luther, d'un autre côté, ne tomba que trop dans de nombreux égaremens dont les conséquences ne sont ni moins déplorables ni moins funestes.

Relativement à la justice primitive, il n'émit

[1] Il falloit qu'Adam fût éprouvé, afin qu'il se déterminât lui-même et acquît la conscience de sa liberté, mais il n'étoit nullement nécessaire qu'il succombât à la tentation. A la vérité, par la chute originelle, il parvint également à la connoissance et à la libre possession du bien et de la vérité; car la bonté de Dieu tire le bien du mal même. Mais prétendre, purement et simplement, que le péché étoit nécessaire, c'est détruire la différence entre le bien et le mal.

(Nous ne doutons pas que, dans le texte, l'auteur n'ait eu en vue l'opinion qui s'est formée parmi les disciples de Hegel.) (*Note du trad.*)

aucune idée nouvelle, contraire aux opinions de l'époque : il choisit, parmi les nombreuses théories de l'Ecole, celle qu'il trouva la plus conforme à ses opinions; puis, après l'avoir exposée avec assez de maladresse, il l'adapta telle quelle à son système : en sorte qu'on ne peut nullement comprendre sa doctrine sans bien connoître cette théorie elle-même. Aussi n'est-ce que plus tard que nous en verrons toute l'importance dans la théologie luthérienne. Contre les théologiens qui voyoient dans la justice primitive un don surnaturel, Luther avança qu'elle appartenoit à la nature humaine; et niant également qu'elle eût été un attribut accidentel, comme l'avoient enseigné les scolastiques, il prétendit qu'elle étoit inhérente au premier homme, qu'elle formoit une partie intégrante de son essence, *esse de naturâ, de essentiâ hominis*[1]. L'homme encore pur, disoit-il; l'homme sortant des mains du Créateur, possédoit en lui-même tout ce qui pouvoit le rendre agréable à Dieu. Par une vertu qui lui étoit propre, toutes les parties de son être étoient entre elles dans une

[1] Luther *in Genes.* c. III. Opp. ed. Jen. tom. I, p. 83 : « Quare statuamus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque a naturâ hominis (ce n'est point ainsi que s'exprimoient les scolastiques), sed fuisse vere naturalem, ut naturæ Adæ diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum, etc. »

heureuse harmonie, et en rapport intime avec son auteur. Ses facultés religieuses, surtout, pouvoient se développer au plus haut degré : pour connoître Dieu, pour l'aimer et le servir, il n'avoit besoin d'aucun secours surnaturel. Confondant la faculté avec ses effets, les Réformateurs appelèrent *image de Dieu* et les dispositions religieuses et leur vivant développement. Par cela seul qu'Adam avoit ces dispositions, il étoit effectivement pénétré d'amour, de crainte de Dieu, soumis en tout à sa volonté[1]. Les théologiens catholiques,

[1] *Apologia de peccato originali*, § 7. *pag.* 56. « Itaque justitia originalis habitura erat æquale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam hæc dona : notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem, et vim ista efficiendi. Idque testatur Scriptura, cum inquit hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quæ Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia. » D'après ces paroles, Dieu a donné au premier homme non-seulement les facultés spirituelles (vim ista efficiendi), mais les actes même de l'intelligence (timorem Dei, fiduciam). Comment donc Gerhard a-t-il pu avancer que, selon la doctrine luthérienne, l'image de Dieu n'appartient point à la nature de l'homme; mais qu'elle est seulement une qualité, une modification de son essence? (Joann. Gerhard. *loc. theolog.* ed. Cotta. 1765. tom. IV. p. 249. seq. cfr. *Ejusdem Confess. cathol.* l. II. art. XX. c. II. p. 349.) Du reste, notre auteur prend la peine de se réfuter lui-même; car il dit, d'une part, que la conscience est un reste de l'image de Dieu; d'autre part, qu'elle ne doit point être expliquée par une action surnaturelle de Dieu sur l'homme. Or de ceci quelle est la conséquence? C'est que la con-

au contraire, distinguèrent soigneusement entre ces deux choses; et, pour en bien préciser la différence, ils appelèrent *image de Dieu* la faculté religieuse, *et ressemblance avec Dieu* le développement de cette même faculté[1]. Nous verrons quelles conséquences décisives entraîna cette contrariété si petite au premier coup d'œil; et d'avance, nous devons nous préparer à entendre, de la part de Luther, des opinions étranges sur le péché originel. Ce défaut de distinction, au reste, a également sa raison dans le désir qu'avoient les Réformateurs de mettre leurs écrits à la portée de tout le monde. Autant que possible, ils évitoient scrupuleusement, comme un vain produit de l'Ecole, toute distinction et toute expression abstraite : mais aussi tom-

science et par conséquent l'image de Dieu appartient à la nature humaine. Cependant le même Gerhard dit : La conscience est *concreta humanæ substantiæ integritas, perfectio ac rectitudo et proinde in categoria qualitatis collocanda.* Loci theol. l. I, p. 268. Cfr. Chemnit. *loc. theol.* P. I, pag. 217. ed. Leys. 1615.

[1] Bellarm. *de Gr. prim. hom.* c. II. loc. cit. p. 7... « Imago, quæ est ipsa natura mentis et voluntatis, à solo Deo fieri potuit : similitudo autem, quæ in virtute et probitate consistit, a nobis quoque, Deo adjuvante, perficitur. » Et plus bas : « Ex his igitur tot Patrum testimoniis cogimur admittere, non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere. » Quand bien même cette distinction ne pourroit être appuyée sur les paroles de la Genèse, elle n'en reposeroit pas moins sur une base solide; car elle a en elle-même une valeur indépendante de toute interprétation biblique.

boient-ils souvent dans une confusion d'idées bien étrange et bien funeste.

La seconde contrariété a sa source dans la doctrine sur la liberté humaine. En effet Luther avança, comme un article de foi, que l'homme ne possède aucune liberté; que les actes qu'il croit libres ne le sont qu'en apparence; que Dieu disposant toutes choses avec une nécessité irrésistible, les actions de l'homme ne sont dans le fond que les propres actions de Dieu[1].

Telle est aussi la doctrine de Mélanchthon. Ainsi que Luther, il assujétit tout à la prédestination et

[1] Luther, *de Servo arbitrio*, adv. Erasm. Roterod. Opp. ed. lat. Jen. tom. III, fol. 170 : « Est itaque et hoc inprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil præscit contingenter, sed quod omnia incommutabili et æterna infallibilique voluntate et providet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. Ideo qui liberum arbitrium volunt assertum, debent hoc fulmen vel negare vel dissimulare, aut alia ratione a se abigere. » fol. 171. « Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quæ facimus, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri et fiant, et ita etiam contingenter nobis fiant, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si voluntatem Dei spectes. » fol. 177. Alterum paradoxon : « Quidquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed merâ necessitate fieri. » Luther finit son livre par ces paroles, f. 238 : « Ego vero hoc libro non contuli, sed asserui et assero, ac penes nullum volo esse judicium, sed omnibus suadeo, ut præstent obsequium. » Le livre de la Concorde II *de libero arb.* p. 639, confirme cet ouvrage du Réformateur, et en particulier ce qu'il dit *de absolutâ necessitate contra omnes sinistras suspiciones et corruptelas;* et il termine ainsi : « Ea hìc repetita esse volumus, et ut diligenter legantur et expetantur omnes hortamur. »

à la nécessité; il proclama la doctrine : *Dieu opère toutes choses*, un dogme essentiel du christianisme; car, dit-il, elle humilie justement la sagesse et la prudence humaine. Notre réformateur ne s'arrêta point en aussi beau chemin; cent fois il répète que le mot liberté étant étranger à l'Ecriture, doit être rejeté par le jugement de l'homme sensé : C'est la philosophie, ajoute-t-il, qui l'a introduit dans l'Eglise, ainsi que le terme funeste de raison. A son avis, c'est un grand crime aux professeurs de théologie dans le moyen âge, d'avoir si bien affermi parmi les chrétiens le dogme de la liberté, que l'on ne pourroit qu'avec peine les arracher à cette erreur[1]. Aussi ne fait-il point de difficulté, sur cette inculpation, de les appeler *sophistes*, *théologastres*, *théologistes*, *etc.* Plus tard cependant, l'expérience, la réflexion, et surtout la lutte avec les catholiques, lui firent apercevoir l'abîme sans fond dans lequel une semblable doctrine précipiteroit infailliblement l'Eglise. Pour lors il

[1] Mélanchthon *Loc. theolog.* ed. Aug. 1821 : « Sensim irrepsit Philosophia in Christianismum et receptum est impium de libero arbitrio dogma. — Usurpata est vox liberi arbitrii, a divinis litteris, a sensu et judicio spiritûs alienissima... additum est e Platonis philosophia *vocabulum rationis æque perniciosissimum* » p. 10. « In quæstionem vocatur, sitne libera voluntas et quatenus libera sit? Respons. quandoquidem omnia quæ eveniunt, *necessario* juxta divinam prædestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostræ libertas » p. 12.

abandonna ses premiers sentimens ; il alla même jusqu'à les combattre [1].

Quant à Luther, nous ne savons pas qu'il se soit jamais rétracté, et le livre de la *Concorde* confirme expressément son écrit contre Erasme. Cette doctrine est devenue de la plus haute importance ; et d'après le témoignage même de Mélanchthon, son influence pénètre tout le système luthérien [2].

A l'égard de l'état dans lequel fut créé le corps de l'homme, les symboles luthériens sont d'accord sur ce point avec la doctrine catholique. S'ils ne disent pas expressément qu'Adam n'étoit pas sujet

[1] Chose singulièrement remarquable ! Dans les éditions des *Lieux théologiques,* postérieures à 1535, Mélanchthon reproche aux scolastiques d'avoir enseigné la nécessité absolue; tandis que, dans les éditions antérieures, il les accuse d'avoir poussé l'audace jusqu'à soutenir la liberté. « Et quod asperior paulo sententia de prædestinatione vulgò videtur : debemus illi impiæ sophistarum theologiæ, quæ inculcavit nobis contingentiam et libertatem voluntatis nostræ, ut à veritate scripturæ molliculæ aures abhorreant. » Voilà ce que nous lisons dans la première édition ; mais voici ce qu'il dit dans celles qui ont été publiées depuis 1535 jusqu'à 1543 : « *Valla et plerique alii* non recte detrahunt voluntati hominis libertatem. » Qui sont donc ces *plerique?* Nous trouvons, dans les écrits des réformateurs, un grand nombre de semblables impertinences. Dans les éditions qui ont paru depuis 1543, Mélanchthon fait dériver cette doctrine des stoïciens : *Hæc imaginatio orta est de stoicis disputationibus etc.* Est-ce assez de contradictions?

[2] Mélancht. *Loc. theol.* ed. August. 1821. p. 13 : « In omnes disputationis nostræ partes incidet. »

à la mort, c'est qu'il n'y a pas de contrariété sur cet article[1].

§ III.

Doctrine des Réformés sur l'état primitif de l'homme.

Dans sa doctrine sur l'état spirituel de l'homme *paradisal*, Calvin se met en opposition avec les catholiques, en ce qu' il conçoit cet état indépendamment de toute vertu surnaturelle; et avec les luthériens, en ce qu'il enseigne formellement que l'homme primitif étoit doué de liberté[2]. Quant au reste, les écrits de Calvin ne renferment aucune contrariété sur ce sujet, et il en est de même des symboles réformés[3]. Enfin le réformateur et ces

[1] Cf. Gerhardi *Loc. theol.* t. IV. p. 268 (loc. IX. c. IV. § 99.).

[2] Calvin. *Instit.* l. I. c. 15, § 8, fol. 55, ed. Gen. 1559 : « Animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo, justum ab injusto discerneret; ac quid sequendum vel fugiendum sit præeunte rationis luce videret; unde partem hanc directricem τὸ ἡγημονικόν dixerunt Philosophi. Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio. His præclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenæ vitæ gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum ad æternam felicitatem. In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset æternam vitam. »

[3] Helvet. I. c. VII (*Corpus libr. Symbol. eccles. reform.* ed. August. 1817.) p. 16. II. p. 95. III. p. 103. Cependant ces symboles, à l'exception du premier, ne parlent point de la liberté; mais ils disent seulement que l'homme a été créé à l'image de

mêmes symboles, pour la plupart, enseignent que la mort est la suite du péché [1].

Mais comment Calvin a-t-il pu accorder la liberté au premier homme, lui qui partagea avec Zwingle les sentimens de Luther enseignant que tout arrive par la nécessité divine; lui qui a poussé cette doctrine jusqu'à ses dernières conséquences? A la vérité il remarque, dans le sentiment de cette contradiction, que ce n'est pas ici le lieu d'examiner la question sur la prédestination divine; car, dit-il, il s'agit de la condition primitive de l'homme, et non point de ce qui a pu arriver ou ne pas arriver [2]. Mais qui ne voit combien cette observation est loin de résoudre la difficulté? Comment, en effet, Calvin voudroit-il séparer deux doctrines dont l'une attribue tout à la nécessité, aux décrets éternels de la prédestination; tandis que l'autre accorde la liberté à l'homme encore innocent? Ces deux doctrines ne sont-elles

Dieu. La *Confess. Scot.* art. II. loc. cit. pag. 145, ainsi que le symbole des réformés belges, accorde la liberté à l'homme primitif; tandis que la confession gallicane et l'anglicane gardent le silence sur cette question, différence qu'il est facile d'expliquer.

[1] Helvet. I. c. VIII (*Corpus libr. Symbol. eccl. reform.* ed. August. 1817.) p. 17. Belg. c. XIV. p. 178 : « Quo (peccato) se morti corporali et spirituali obnoxium reddidit. »

[2] Calvin, *instit.* l. I. c. 15. § 8 : « Hìc enim intempestive quæstio ingeritur de occultâ prædestinatione Dei : quia non agitur, quid *accidere* potuerit, necne, sed qualis fuerit hominis natura. »

pas étroitement liées entre elles? En admettant l'une, ne doit-on pas rejeter l'autre nécessairement; à moins que l'on n'attache au mot *liberté* une idée qui n'auroit rien de commun avec la faculté humaine connue sous ce nom? Or, c'est effectivement ce qui est arrivé; car, à l'exemple de Luther[1], Calvin oppose à la liberté la coaction extérieure, mais non pas la nécessité proprement dite. Mélanchthon, au contraire, avoit reconnu l'affinité de ces deux questions; il avoit cru devoir établir entre elles une liaison intime et les traiter en même temps[2]. D'ailleurs, selon Calvin, la chute originelle avoit été résolue de toute éternité; doctrine qui renverse la proposi-

[1] Luther, *de Servo arbitrio ad Erasm. Roterod.*, l. I, fol. 171 : « Optarim sane aliud melius vocabulum dari in hac disputatione, quam hoc, Necessitas, quod non recte dicitur, neque de divinâ, neque de humanâ voluntate; est enim nimis ingratæ et incongruæ significationis pro hoc loco, quamdam velut coactionem, et omnino id. quod contrarium est voluntati, ingerens intellectui. Cum tamen non hoc velit causa ista quæ agitur; voluntas enim, sive divina sive humana, nullâ coactione, sed merâ lubentiâ vel cupiditate quasi vere liberâ, facit quod facit, sive bonum sive malum. Sed tamen immutabilis et infallibilis est voluntas Dei, quæ nostram voluntatem mutabilem gubernat, ut canit Boetius, *stabilisque manens das cuncta moveri.* » C'est à tort que Luther cite ici Manlius Torquatus Boetius, car jamais celui-ci n'a enseigné la nécessité de toutes choses.

[2] Melancht. *Loc. theol.* p. 13 : « Sed ineptus videar, qui statim initio operis de asperrimo loco, de prædestinatione disseram. Quanquàm quid attinet in compendio, primo an postremo loco id agam, *quod in omnes disputationis nostræ partes incidet?* »

tion : *le premier homme a été libre,* c'est-à-dire, il a pu ne pas pécher. De là, au reste, les contradictions qu'on remarque dans les symboles réformés, les uns attribuant la liberté à l'homme encore innocent ; tandis que les autres, en cela plus conséquens, la lui refusent expressément.

Enfin, sur quelles preuves Calvin rejette-t-il la liberté humaine ? Telle est la question sur laquelle nous croyons devoir encore fixer l'attention ; car son examen jettera beaucoup de jour sur notre sujet ; et nous verrons d'un autre côté, que la nécessité du réformateur ne doit pas, à tous égards, être confondue avec le *fatum* des payens[1]. La doctrine de la non-liberté, disoit Mélanchthon, est bien propre à réprimer l'orgueil de l'homme[2] ; et voilà, à part force déclamations, la seule preuve qu'il apportoit en faveur de son sentiment. Selon

[1] Calvin lui-même fait remarquer cette différence, il dit, Calv. *Instit. rel. christ.* l. I. c. 16. n. 8 : « Non enim cum Stoicis necessitatem comminiscimur ex perpetuò causarum nexu et implicitâ quâdam serie, quæ in naturâ contineatur : sed Deum constituimus arbitrum ac moderatorem omnium, qui pro suâ sapientiâ, ab ultimâ æternitate decrevit quod facturus esset, et nunc suâ potentiâ, quod decrevit, exequitur. » Comme la doctrine de Calvin avoit été accusée de fatalisme par un professeur luthérien de Heidelberg, Bèze publia en défense de cette doctrine un écrit intitulé : *Abstersio calumniar. quibus aspersus est Joann. Calv. a Tillemano Hessusio,* p. 208 et seq.

[2] Melancht. l. c. : « Multum enim omnino refert ad premendam damnandamque humanæ rationis tum sapientiam, tum prudentiam, constanter credere, quod a Deo fiant omnia. »

Calvin, la croyance que non-seulement Dieu gouverne toutes choses par sa suprême sagesse, que non-seulement il assigne à tous les êtres la place qu'ils doivent occuper, mais que rien n'arrive que par un ordre spécial de sa providence (*destinante Deo*); cette croyance, selon Calvin, renferme les plus grandes consolations, puisque l'homme est alors entre les mains d'un père sage, tout-puissant, infiniment bon [1]. Il ne lui suffit pas que Dieu dispose toutes choses, même le mal, pour le bien de ceux qui le servent; il crut ne pouvoir assez bien déterminer l'idée de la prescience divine, ni assurer assez le salut des élus, qu'en enseignant que c'est Dieu même qui dirige sur eux les coups de l'ennemi. Plusieurs symboles réformés ont emprunté ces preuves à Calvin; mais toujours ils les rapportent avec beaucoup de correctifs et

[1] Calvin. *Institut. rel. Christ.* l. I. c. 17. § 3. Au reste, Luther *de Servo arbitrio.* Opp. tom. III. fol. 171. b. lui avoit déjà frayé cette route : « Ultra dico, non modo quam ista sint vera, de quo infra latius ex Scripturis dicetur, verum etiam quam religiosum, pium et necessarium sit, ea nosse, his enim ignoratis, neque fides, neque ullus Dei cultus consistere potest. Nam hoc esset vere Deum ignorare, cum qua ignorantia salus stare nequit, ut notum est. Si enim dubitas, aut contemnis nosse, quod Deus omnia, non contingenter, sed necessario et immutabiliter præsciat et velit, quomodo poteris ejus promissionibus credere, certo fidere, ac niti? Cum enim promittit, certum oportet te esse, quod sciat, possit et velit præstare quod promittit; alioqui eum non veracem, nec fidelem æstimabis, quæ est incredulitas et summa impietas et negatio Dei altissimi. »

dans la crainte louable de reproduire cette doctrine avec tout ce qu'elle a de révoltant[1]. Le réformateur, au contraire, et son disciple Théodore de Bèze[2] admirent ces erreurs dans toute leur énormité; mais aussi, malgré toutes leurs protestations, ne purent-ils convaincre une foule de personnes qu'ils n'attribuoient point à Dieu l'origine du mal. Nous devons, pour nous, entrer plus avant dans cette question.

§ IV.

De la cause du mal moral.

Dans tous les ouvrages dogmatiques ou polémiques du seizième et du dix-septième siècle, dans ceux de Bellarmin, de Beccanus, de Chemnitz, de Gerhard, etc., le lecteur rencontre un long article portant le titre de notre paragraphe. De même qu'au deuxième et au troisième siècle de l'Eglise, la question, *d'où vient le mal*, se pré-

[1] Confess. Belgic. c. XIII. dans *August. Corp. libror. Symb. eccles. reform.* p. 177 et seq.

[2] Theod. Bezæ. *Quæst. et resp. christian. lib.* ed. quart. 1573 (le lieu où parut cet ouvrage n'est pas indiqué) pag. 105 : « Quæso, expone, quid providentiam appellas? Resp. Sic appello non illam modo vim inenarrabilem, qua fit, ut Deus omnia ab æterno prospexerit, omnibusque futuris sapientissime providerit, sed imprimis decretum illud æternum Dei sapientissimi simul et potentissimi, ex quo quicquid fuit, fuit : quicquid est, est : et quicquid futurum est, erit, prout ipsi ab æterno decernere libuit. »

sentoit dans toutes les discussions religieuses, de même fut-elle alors derechef vivement agitée ; et nous verrons dans un instant que l'on ne peut ni approfondir le protestantisme, ni se former une juste idée de la controverse entre les deux camps, si l'on n'a mûrement pesé les différentes réponses qui furent données à cette question.

Dès les premiers temps de la réforme, rien ne souleva plus l'indignation des catholiques contre ses auteurs, que leur doctrine sur les rapports du mal moral avec Dieu. Aussi l'Eglise définit-elle de nouveau, de la manière la plus expresse, la plus absolue, que l'homme a été créé avec la liberté, qu'ainsi la faute du mal retombe entièrement et sans restriction sur l'homme. Car dès qu'une fois Luther, Mélanchthon, Zwingle et Calvin eurent nié la liberté, ne dut-on pas craindre qu'ils ne fussent conduits, par la force des conséquences, à obscurcir le dogme d'un Dieu trois fois saint, et à placer l'homme, même couvert de crimes, hors de toute responsabilité. Et en effet, dans son commentaire sur l'épitre aux Romains, édition de 1525, Mélanchthon avance hardiment que Dieu opère toutes choses, le mal comme le bien ; qu'il est l'auteur de l'adultère de David et de la trahison de Judas, aussi-bien que de la conversion de saint Paul. Or où est l'homme assez injuste, pour oser comparer à cette seule

erreur toutes celles qui ont jamais été reprochées à l'Eglise ? Et cependant Martin Chemnitz excuse Mélanchthon (c'est à Chemnitz que nous devons les passages que nous venons de citer, car ils ont été supprimés plus tard dans le commentaire de Mélanchthon [1]), et comment l'excuse-t-il? Dans une matière aussi difficile, aussi embrouillée, dit-il, tout n'a pu être traité d'abord avec ordre et précision; d'autant moins que la doctrine de la liberté avoit été outrée par les catholiques. Singulière apologie, en vérité! Comme si jamais, avant le seizième siècle, la question, *d'où vient le mal*, n'avoit attiré l'attention des catholiques; comme si l'Ecriture laissoit le moindre doute sur cette question; comme si déjà elle n'avoit été formellement résolue dans le deuxième siècle. Du reste, Mélanchthon ne fait encore ici que reproduire la doctrine de Luther, ainsi que nous le voyons par l'écrit de ce dernier contre Erasme.

[1] Martin. Chemnitz, *Loc. theol.* ed. Leyser. 1615. P. I. p. 173. Voici les paroles de Mélanchthon : « Hæc sit certa sententia, a Deo fieri omnia, tam bona, quam mala. — Nos dicimus, non solum permittere Deum creaturis ut operentur, sed ipsum omnia propriè agere, ut sicut fatentur, proprium Dei opus fuisse Pauli vocationem, ita fateantur, opera Dei propria esse, sive quæ media vocantur, ut comedere, sive quæ mala sunt, ut Davidis adulterium; constat enim Deum omnia facere, non permissive, sed potenter, i. e. ut sit ejus proprium opus Judæ proditio, sicut Pauli vocatio. »

Enfin le concile de Trente avoit en vue la proposition dont il s'agit, quand il a frappé d'anathème ceux qui disent que Dieu opère toutes choses, le mal comme le bien; qu'il n'est pas laissé au pouvoir de l'homme de s'abstenir du péché [1].

Plus tard, cependant, lorsque le temps eut mûri les idées et apporté plus de jour dans cette question, nous ne voyons plus les réformateurs de Saxe rejeter sur Dieu la cause du mal. Mélanchthon eut même le courage de révoquer, dans la confession d'Augsbourg, ses premières erreurs, à cet égard [2]; et les symboles luthériens rédigés postérieurement, sont d'accord avec cette correction [3].

Les réformateurs de la Suisse, au contraire, restèrent opiniâtrément attachés à leurs erreurs.

[1] Sess. VI. Can. VI : « Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solùm, sed etiam proprie, et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli, anathema sit. »

[2] Art. XIX. p. 81. « De causâ peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quæ, non adjuvante Deo, avertit se a Deo, sicut Christus ait (Joan. 8. 44.): *Cum loquitur mendacium, ex se ipso loquitur.* »

[3] *Solid. Declar.* I. § 5. p. 613 : « Hoc extra controversiam est positum, quod Deus non sit causa, creator vel auctor peccati, sed quod operâ et machinationibus satanæ, per unum hominem (quod est diaboli) in mundum sit introductum. »

L'importance du sujet exige que nous rapportions leur doctrine avec quelques détails.

Dans son écrit *sur la Providence*, adressé au landgrave Philippe de Hesse (1530), Zwingle dit que Dieu est l'auteur du péché, qu'il incite et porte l'homme au mal, qu'il se sert de la créature pour opérer l'injustice [1]. Quant à Calvin, il dit cent et cent fois que l'homme fait, par l'impulsion de Dieu, ce qu'il ne lui est pas permis de faire; que son cœur se tourne au mal par une inspiration divine; que l'homme tombe, parce que Dieu l'a ainsi ordonné [2]. Cette doctrine est affreuse, sans

[1] Zwingl. *de Providentiâ* c. VI. Opp. tom. I. (sans indication ni de lieu ni de date) fol. 365. b : «Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris, impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est.» Fol. 366. a : «Cum movet (Deus) ad opus aliquod, quod perficienti instrumento fraudi est, sibi tamen non est, ipse enim liberè movet, neque instrumento facit injuriam, cum omnia sint magis sua, quam cujusque artificis sua instrumenta, quibus non facit injuriam, si nunc limam in malleum, et contra malleum in limam convertat. Movet ergo latronem ad occidendum innocentem, etiamsi imparatum ad mortem.»

[2] Calvin. *Instit.* 4. l. c. 18. § 2 : «Homo justo Dei impulsu agit, quod sibi non licet.» C. III. c. 23. § 8 : «Cadit igitur homo, Dei providentiâ sic ordinante.» Par cette doctrine, Calvin se trouvoit dans une étrange position; car, bien qu'il la regardât comme fondée sur des preuves solides et comme utile dans la pratique, il ne pouvoit souffrir qu'on en déduisît toutes les conséquences. C'est à peine si jamais nous avons lu un écrit conçu en termes plus grossièrement inconvenans, que sa réponse à un savant

doute; eh bien! Théodore de Bèze tira de ces principes des conséquences plus horribles encore. Devenu l'oracle des réformés après la mort de Calvin, ce ne fut point assez pour lui de répéter que Dieu excite et pousse au péché; il ajouta que Dieu n'a créé une partie des hommes que dans le but de s'en servir pour faire le mal[1].

Les preuves sur lesquelles s'appuient les prétendus réformateurs, sont bien dignes d'une semblable doctrine. Zwingle dit : C'est l'homme qui pèche en violant les commandemens; mais Dieu, le juste par excellence, ne pèche pas en portant l'homme au mal; car il est écrit que *la loi n'a pas été donnée au juste!* Alors donc que Dieu rend un ange ou l'homme prévaricateur (*cum transgressorem facit*), ce n'est pas Dieu qui viole la loi, mais c'est la créature; puisqu'elle seule est tenue de l'observer[2]. On ne peut, certes, rien

théologien anonyme qui avoit exposé, dans quatorze thèses, puis réfuté la doctrine du Réformateur sur l'origine du mal. Cet écrit, ainsi que la réponse, se trouve dans : *Calumniæ nebulonis cujusdam etc.; Joannis Calvini ad easdem responsio*, Genev. 1558. Calvin finit sa défense par ces paroles : « Compescat te Deus, satan. Amen. »

[1] Beza Aphorism. XXII : « Sic autem agit (Deus) per illa instrumenta, ut non tantùm sinat illa agere, nec tantùm moderetur eventum, sed etiam incitet, impellat, moveat, regat, atque adeò, quod omnium est maximum, *et creat, ut per illa agat, quod constituit.* »

[2] Zwingl. *de Providentiâ* c. V. : « Cum igitur Angelum transgres-

imaginer de plus pitoyable que ce raisonnement; car, selon le sens de ce même passage de l'Ecriture, *le juste est à lui-même sa loi vivante;* d'où il suit qu'il n'est pas seulement soumis à un précepte purement extérieur, puisqu'il porte dans son cœur la règle de ses actions. Et que deviennent, dans ce système, la sagesse et la sainteté de Dieu dont la loi morale n'est qu'un écoulement? Et la loi morale, qu'est-elle elle-même, qu'un précepte arbitraire et accidentel[1], quelques soient d'ailleurs les éloges que lui donne le réformateur

sorem facit, et hominem etc.» C. VI. fol. 365. b.: «Quantum enim Deus facit, non est peccatum, quia non est contra legem; illi enim non est lex posita, utpote justo, nam justis non ponitur lex juxta Pauli sententiam. Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris ac impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen est ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur.»

[1] Zwingl. *de Provid.* c. V. l. I. p. 364. b.: «Duobus exemplis id fiet luculentius: Habet pater familiæ leges quasdam domesticas, quibus liberos a deliciis ac desidiâ avocet. Lecythum mellis qui tetigerit, vapulato. Calceum qui non recte induxerit, aut inductum passim exuerit ac dimiserit, discalceatus incedito, et similes. Jam si mater familiæ aut adulti liberi mel non tantum attrectaverint, sed etiam insumpserint, non continuo vapulant, non enim tenentur lege. Sed pueri vapulant, si tetigerint, illis enim data est lex. Taurus si totum armentum ineat et impleat, laudi est. Herus tauri, si unam modo præter uxorem agnoscat, reus fit adulterii. Causa est, quia huic lex est posita, ne adulterium admittas. Illum nulla lex coercet. Ut breviter, verissimè, sicut omnia Paulus, summam hujus fundamenti pronuntiaverit, ubi non est lex, ibi non est prævaricatio. Deo velut

de Zurich? Zwingle ruine la différence entre le bien et le mal, le juste et l'injuste; lors même qu'il semble en parler, il n'a pas la moindre idée des saintes lois qui régissent l'ordre moral. Par toutes ces raisons, il ne vit pas que, si Dieu porte l'homme à violer la loi donnée par lui, il se contredit lui-même et blesse ses attributs essentiels; c'est-à-dire, il ne vit pas qu'il mettoit au néant l'idée de Dieu. Enfin cet enseignement ne peut exercer, sur la moralité de l'homme, qu'une influence bien funeste; et c'est ce qui fut reproché à Calvin en termes assez énergiques [1].

Zwingle dit encore, pour justifier sa misérable doctrine, que Dieu est toujours conduit par une intention pure; qu'ainsi la fin justifie les moyens.

patri familiæ non est lex posita, idcirco nec peccat, *dum hoc ipsum agit in homine*, quod homini peccatum est, sibi vero non est. »

[1] *Calumniæ nebul.* Calv. resp. p. 19. « Hæc sunt Calvine, quæ adversarii tui de doctrinâ tuâ perhibent, admonentque homines, ut de doctrina ista ex fructu judicent. Dicunt autem te et tuos discipulos ferre multos fructus Dei tui : esse enim plerosque litigatores, vindictæ cupidos, injuriæ tenaces et memores, cæterisque vitiis, quæ Deus suggerit, præditos . . . . Jam verò doctrinâ Christi, qui credebant, reddebantur meliores, sed tuâ doctrinâ aiunt homines manifestè fieri deteriores. Præterea quum dicitis, vos habere sanam doctrinam, respondent, non esse vobis credendum. Si enim Deus vester sæpissime aliud cogitat et vult, metuendum esse, ne vos Deum vestrum imitantes, idem faciatis, atque homines decipiatis. »

Etablissant ensuite une comparaison des plus grossières, il ajoute dans un cynisme de langage que notre langue se refuse à reproduire (*de Providentiâ* c. v.). *Adulterium David, quod ad auctorem Deum pertinet, non magis est Deo peccatum, quàm cùm taurus totum armentum inscendit et implet!!!* Quoi donc! L'homme seroit-il un animal? Pourroit-il commettre l'adultère auquel Dieu le pousse sans violer les lois de sa nature? et la faute n'en retomberoit-elle pas sur Dieu même? Voici, au reste, la pensée du restaurateur de l'Evangile : Dieu n'agit immédiatement que sur les sens de David, lesquels entraînèrent, par une force prépondérante, l'assentiment de sa volonté. Ainsi, puisque Dieu n'exerça aucune influence directe sur la volonté du Prophète, il n'opéra donc pas le mal en lui; il posa donc un acte purement extérieur, indifférent de sa nature; acte qui, dans l'adultère, est le même que dans l'union conjugale. Mais, nous le demandons, quelle différence y auroit-il entre cet acte de Dieu et les tentations de Satan?

Au surplus, cette idée exposée par Zwingle que Dieu, en portant l'homme au mal, se propose toujours une bonne fin, cette idée lui est commune avec Calvin et avec Bèze; mais ces deux derniers la présentèrent avec plus d'habileté. Reste à exposer leur sentiment. Calvin avoue

avoue que la doctrine, *Dieu détermine l'homme au mal et le pousse au péché*, est inconciliable avec la volonté de Dieu telle que nous la connoissons. Il cherche donc, ainsi que Luther dans son écrit contre Erasme, à s'appuyer sur une volonté cachée de la Providence; volonté qui justifie les voies de Dieu, bien que nous ne puissions en découvrir la justice [1].

C'est ainsi que Calvin, dans ses Institutions, cherche ordinairement à se tirer d'embarras. Mais il fait encore remarquer, dans son Instruction contre les Libertins, l'immense différence qu'il y a entre la coopération de Dieu et celle du méchant à une seule et même action : Dieu, dit-il, agit pour exercer la justice : tandis que le méchant est conduit par l'avarice, par l'envie, etc. [2]. Ainsi

[1] Calvin. *Institut.* l. III, c. 23, § 9 : « Nos verò inde negamus ritè excusari (homines), quandoquidem Dei ordinationi, quâ se exitio destinatos queruntur, sua constet æquitas, nobis quidem incognita, sed illi certissima. »

[2] Calvin. *Instructio advers. libertinos* c. 14. (Dans la collection : *Joann. Calvini opuscula omnia in unum volumen collecta*, Genev. 1552. p. 528) : « Altera exceptio, cujus infelices isti nullam habent rationem, hæc est : magnam esse differentiam inter opus Dei, et opus impii, cum eo Deus vice instrumenti utitur. Impius enim sua avaritia aut ambitione, aut invidia, aut crudelitate incitatur ad facinus suum, nec alium finem spectat. Ideo ex radice illa, id est, ex animi affectione et fine, quem spectat, opus qualitatem sumit, et merito malum judicatur. Sed Deus respectum omnino contrarium habet : nempe ut justitiam exerceat ad conservandos bonos, etc. » Cf. *de æternâ præd.* (*Opus-*

quand Dieu porte quelqu'un au meurtre, par exemple, c'est dans l'intention de punir le coupable. Or l'idée de Dieu justifie-t-elle l'emploi de semblables moyens? Si les hommes imitoient cette conduite de la Providence, toute vertu, toute justice ne seroit-elle point bannie de ce monde? Au reste, nous sommes rejetés, comme on le voit aisément, à la chute du genre humain; et encore ici se présente la question : quelle part en revient à Dieu? Quant à Calvin, il n'étoit certes pas d'avis de l'attribuer à la liberté; bien au contraire il avance, fidèle à ses principes, que Dieu l'avoit ordonnée et résolue de toute éternité [1].

cula, l. I, p. 946.) « Turpi quidem et illiberali calumnia nos gravant, qui Deum peccati auctorem fieri obtendunt, si omnium, quæ aguntur, causa est ejus voluntas. Nam quod homo injuste perpetrat, vel ambitione, etc. » Bèze, *Quæst. et respons.* l. I, p. 113. distingue entre IN *aliquo agere*, *et* PER *aliquem agere*, puis il dit : « Adjiciendum est, Deum agere quidem in bonis et per bonos : per malos verò agere et non in malis. » Zwingle, *de Provid.* c. V, p. 364, ne fait point de difficulté, pour lui, d'employer l'expression *in aliquo agere*, même pour désigner l'acte par lequel Dieu opère le mal.

[1] Calvin *Instit.* l. III, c. 23, § 4 : « Nonne ad eam, quæ pro damnationis causa obtenditur, corruptionem, Dei ordinatione prædestinati ante fuerant? Cum ergo in sua corruptione pereant, nihil aliud quam pœnas luunt ejus calamitatis, in quam *ejus prædestinatione* lapsus est Adam; ac posteros præcipites secum traxit. » § 7 : « Disertis verbis hoc extare negant (Sophistæ sc. papistici), decretum fuisse a Deo, ut sua defectione periret Adam, quasi vero etc. » § 8 : « Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante. » Bèze, *Quæst. et respons.* p. 117, fait dé-

Nous trouvons ces monstrueuses erreurs plus développées dans les écrits de Bèze ; voici en peu de mots sa manière de raisonner. Dieu vouloit manifester sa justice et sa miséricorde. Or, Adam ayant été créé juste et saint, car rien d'impur ne peut sortir de la main du Créateur, comment Dieu auroit-il exercé sa miséricorde, dont le seul objet est l'homme pécheur ; comment auroit-il déployé sa justice, si l'homme n'eût péché et par là mérité la vengeance divine? Il falloit donc que Dieu s'ouvrît une voie pour manifester ces deux attributs, et cette voie se présenta dans la chute du premier homme. Ainsi la fin que Dieu s'est proposée est juste et sainte, et par conséquent les moyens employés pour y parvenir [1].

river le péché originel d'un *mouvement spontané*, c'est-à-dire, d'un penchant naturel à l'homme. La conséquence de ceci, c'est que Dieu avoit tellement disposé la nature humaine, que le péché, dont il avoit besoin pour arriver à son but, devoit s'ensuivre infailliblement.

[1] Beza *Absters. calum. Heshus.* adv. Calv. (ne formant qu'un volume avec la κρεωφαγία sive *cyclops*, Genev. 1561. p. 231) : « Superest, ut ostendamus, ita decretum esse a Deo Adami lapsum, ut tamen tota culpa penes Satanam et Adamum resideat. Hoc autem liquido apparebit, si, quemadmodum paulo ante Calvinus nos monuit, diversa atque adeo penitus contraria Dei, Satanæ, et hominis consilia, ac deinde etiam diversos agendi modos consideramus. Quid enim Deo propositum fuit, quum lapsum hominis ordinaret? nempe patefaciendæ suæ misericordiæ in electis gratuito servandis, itemque justo suo judicio in reproborum damnanda malitia viam sibi aperire. Nam nisi sibi et posteris suis lapsus esset

Voilà qui est clair. Il ne s'agit plus ici d'une simple coopération à l'acte extérieur; puisque Dieu, pour exercer sa justice et sa miséricorde, avoit besoin du consentement de la volonté sans lequel le péché n'est pas possible. Il a donc fallu

Adam, nec ulla extaret in hominibus miseria, cujus misereretur Deus in Filio suo, nec ulla malitia, quam condemnaret: ac proinde neque appareret ejus misericordia, neque etiam judicium. Hoc igitur quum molitur et exequitur Dominus, quis eum ullius injustitiæ coarguerit? Quid autem moliebatur Satan, quamvis imprudens Dei consilio subserviret? Nempe quia Deum odit, et totus invidia exæstuat, inimicitias serere voluit inter Deum et hominem. Quid autem cogitant Adamus et Heva, simul atque se dociles Satanæ discipulos præbuerunt? Nempe Deum ut invidum et mendacem coarguere et eo invito, sese in illius solio collocare.» Voyez dans Zwingle *de Providentia* c. VI, p. 364, les germes et les idées fondamentales de cette doctrine. Du reste, comme l'idée de la justice et de la sainteté divine avoit jeté de profondes racines dans les esprits; comme d'ailleurs les catholiques croyoient fermement aux peines et aux récompenses de l'autre vie, on ne pouvoit, à l'aide de ces sophismes, pervertir le sens chrétien des peuples. C'est ce que dit excellemment l'anonyme dont nous avons parlé: « Equidem favi ego aliquando doctrinæ tuæ, Calvine, eamque, quamvis non satis mihi perspicuam, defendi, quod tantum tribuebam auctoritati tuæ, ut vel contra cogitare putarem nefas: sed nunc auditis adversariorum argumentis, non habeo quod respondeam... *Nam tuæ rationes sunt obscuræ, et fere ejusmodi, ut statim deposito de manu libro excidant ex memoria, neque adversarios convincant. At adversariorum argumenta sunt aperta, acria et quæ facile memoriæ mandentur, et illiteratis, quales fere erant, qui Christum sectabantur, percipiantur*. Hinc fit ut tui discipuli fere magis auctoritate tua nitantur, quam ratione. *Et quum adversarios vincere non possunt, habent eos pro hæreticis et pertinacibus, et ab eorum consortio abstinent, et omnes ubique monent, ut*

que Dieu, pour parvenir à son but, inclinât la volonté au mal; c'est-à-dire, il a fallu qu'il anéantît sa sainteté pour faire éclater sa justice et sa miséricorde. Aussi Bèze ne fait-il point de doute que le premier homme, en péchant, n'ait succombé à un ordre irrésistible; puis, distinguant avec Luther et Calvin entre la nécessité et la coaction, il ajoute qu'Adam n'a point été forcé au mal; qu'au contraire, il l'a commis de son propre mouvement (*spontaneo motu*, par opposition à *libero et voluntario motu*); qu'il n'auroit pas voulu s'en abstenir, quand bien même il l'auroit pu [1].

Or c'est sur cette mesure que nous devons apprécier les symboles réformés. Ils disent tous, à la vérité, que Dieu n'est pas l'auteur du mal; mais, après avoir nié la liberté, ils cherchent à justifier Dieu par les mêmes raisonnemens que Zwingle, Calvin et Bèze [2].

abstineant. » Il falloit donc tenir ces points de doctrine comme autant d'articles de foi.

[1] Beza *Absters.* l. I : « Quærenda est vitii origo in instrumentorum spontaneo motu, quâ fit ut Deus juste decreverit, quod illi injuste fecerant, etc. » Bèze se sert souvent de cette distinction; comp. *Quæst. et resp.* l. I, p. 120.

[2] *Confess. Helv.* I. c. IX (ed. August. p. 19) : « Ergo quoad malum sive peccatum, homo non *coactus* vel a Deo, vel a diabolo, sed *sua sponte* malum fecit, et hâc parte liberrimi est arbitrii. » c. VIII, p. 18 : « Damnamus præterea Florinum et Blastum, contra quos et Irenæus scripsit, et omnes, qui Deum faciunt auctorem peccati. » *Confess. Gallic.* c. VIII, l. c. p. 113 : « Negamus

tamen illum (Deum) esse auctorem mali, aut eorum, quæ perperam fiunt, ullam culpam in ipsum transferri posse, quum ipsius voluntas sit summa et certissima omnis justitiæ norma. Habet autem ipse admirabiles potius quam explicabiles rationes, ex quibus sic utitur diabolis omnibus, et peccantibus hominibus tanquam instrumentis, ut quicquid illi male agunt, id ipse sicut justè ordinavit, sic etiam in bonum convertat. » *La Confess. Belg.* c. XIII, l. c. p. 177, s'exprime de la même manière.

CHAPITRE II.

Du Péché originel et de ses suites.

§ V.

Doctrine catholique sur le Péché originel.

Un des phénomènes les plus remarquables dans l'histoire des controverses remuées durant les trois derniers siècles, c'est que les réformateurs, après avoir soutenu que le premier homme, en péchant, ne fit que succomber à la nécessité, n'enseignent pas moins que cet acte involontaire excita tout le courroux du Ciel, et provoqua le plus terrible des châtimens. Certes, ce n'est pas une tâche légère, que d'expliquer comment des idées si discordantes ont pu s'associer dans la même tête. Et, quand nous disons les *réformateurs*, c'est à dessein que nous employons cette expression générale; car déjà Luther et Mélanchthon, Zwingle et Calvin avoient organisé leur système sur le

péché originel, qu'ils rejetoient encore sur Dieu la faute du mal. Comment Adam pouvoit-il devenir l'objet d'une colère si terrible, s'il ne fit que ce qu'il étoit invinciblement poussé à faire, si l'acte posé par lui entroit dans les décrets immuables de la Providence[1]. Or de là, il faut bien le dire, les contradictions, les absurdités qui abondent dans la doctrine protestante sur la chute de l'homme. En exagérant au-delà de toutes limites les effets du mal héréditaire, ils semblent vouloir raviver dans l'homme le sentiment de sa culpabilité; sentiment qu'ils étoient sur le point de détruire en faisant Dieu auteur du péché. Cependant ils ne firent qu'empirer encore le mal, ainsi que nous le verrons dans l'exposition suivante; mais rapportons d'abord la doctrine du concile de Trente.

Cette doctrine est d'une grande simplicité, et peut être ramenée aux points suivans. Par le péché, l'homme perdit la justice et la sainteté primitive, fut dégradé dans son corps et dans

[1] Calvin (*Institut.* l. III, c. I, § 4, fol. 77.) peint avec des traits effrayans l'énormité du péché originel; mais, si l'homme devoit nécessairement prévariquer, les paroles du Réformateur ne peuvent faire la moindre impression. De même notre docteur fait très bien ressortir l'incroyance, l'ingratitude et l'orgueil d'Adam; mais, encore une fois, c'est dommage que ç'eût été pour lui une nécessité de perdre la foi, la reconnoissance et l'humilité. (*Note du trad.*)

son âme, et assujéti à la mort[1]. Ces suites funestes du péché sont transmises par la génération, à tous les enfans d'Adam; nul ne peut faire un seul acte agréable à Dieu; nul ne peut devenir juste que par Jésus-Christ, seul médiateur entre Dieu et l'homme[2]. Enfin, quoique affoiblie par le péché, la liberté n'a pas été détruite[3]; et voilà pourquoi toutes les actions de l'homme déchu ne

[1] Concil. Trid. sess. V, *decret. de peccat. orig.* « Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem... totumque Adam... secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit. »

[2] Loc. cit. : « Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanæ naturæ vires, vel per aliud remedium asserit, tolli, quam per meritum unius mediatoris domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemtio, anathema sit. »

[3] Concil. Trid. sess. VI. cap. V : « Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam, a. s. » cap. I : « Primum declarat sancta Synodus, ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere, ut unusquisque agnoscat, et fateatur, quod cum omnes homines in prævaricatione Adæ innocentiam perdidissent, facti immundi, et, ut Apostolus inquit, natura filii iræ,... usque adeo servi erant peccati, et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturæ, sed ne Judæi quidem per ipsam etiam litteram legis Moysis, inde liberari, aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium

sont pas nécessairement péché[1], bien que par elles-mêmes elles ne soient ni parfaites ni agréables à Dieu. Tel est le dogme expressément défini par l'Eglise.

Rien n'a plus soulevé de mécontentement parmi les protestans, que la généralité de la doctrine que nous venons d'exposer, et que la liberté d'opinion laissée par cela même aux théologiens sur cette matière[2]. Pava d'Andrada (Andradius), observe dans son Apologie du concile de Trente, que cette assemblée ne voulut point entrer dans de plus grandes explications. Et comment les saints docteurs, continue-t-il, eussent-ils pu se prononcer avec plus de détails? Comment eussent-ils satisfait tous nos désirs insensés, puisque l'Ecriture et la Tradition se taisent sur tant de questions soulevées par notre curiosité? D'un autre côté l'enseignement de l'Eglise est suffisant pour la pratique; et, bien loin que les Pères assemblés à Trente méritent le moindre reproche,

minime extinctum esset, viribus scilicet attenuatum et inclinatum. »

[1] Loc. cit. c. VII : « Si quis dixerit opera omnia, quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, a. s. »

[2] Chemnitz. *Exam. Conc. Trid.*, ed. Franc. 1599. P. I, p. 168, s'écrie à ce sujet : « Ad perpetuam igitur rei memoriam notum sit toti orbi christiano, etc. » Voy. aussi *Loci theolog.* P. I. p. 227. Gerhard, *Loc. theol.* tom. IV. p. 318. (loc. IX, § 58.)

leur sagesse doit plutôt exciter notre reconnoissance et notre admiration.

Pallavicin fait encore à ce sujet une bien juste observation : le concile de Trente, dit-il, a porté la plupart de ses décrets sous une forme négative. Cependant tous sont conçus avec tant de précision, que les erreurs répandues alors s'y trouvent qualifiées avec toute la clarté possible. Que si l'Eglise, poursuit notre auteur, n'a pu donner une définition positive du péché originel, elle a pu du moins définir très positivement ce qu'il n'est point; de même celui qui ne sait pas clairement ce que c'est que le ciel, peut néanmoins assurer que ce n'est pas une toile recouverte de papier[1]. Nous verrons bientôt toute la justesse de ce raisonnement.

Au surplus on a vu se développer, dans les écoles catholiques, de nombreuses et souvent de profondes théories, soit sur la nature du péché originel, soit sur la manière dont tout le genre

[1] Loc. cit. p. 248. l. VII, c. 10. Il dit aussi p. 247. : « Hic vero admonuerunt (Legati) ne quid certi statuerent de natura ipsa originalis culpæ, de qua scholastici discordant : nec enim synodus collecta fuerat ad decidendas opiniones, sed ad errores recidendos. » Et plus bas : « Quoties damnantur hæretici, optimum consilium est, magis generalia, quippe magis indubitata complecti, quod a synodo peractum est. Quoties in eosdem scriptis agitur, prudentis est, nullam ipsis ansam præferre transferendæ disputationis a re ipsa, quæ certa est, ad modum, qui est incertus. »

humain a pu être frappé dans la personne d'Adam. Seulement les théologiens évitèrent avec soin ces deux écueils : ou de représenter l'homme déchu dégradé dans tout son être, dépouillé de toute liberté ; ou de lui attribuer assez de perfection pour qu'il puisse encore s'offrir à Dieu en sacrifice agréable.

Nous ne devons point passer sous silence, à cause de ses rapports à la doctrine luthérienne, une théorie souvent reproduite dans tout le moyen âge. Voici cette théorie.

Considéré en soi et dans ses effets immédiats, le péché originel consiste dans la privation de la justice primitive et de la grâce qui en étoit le principe. L'homme n'a perdu aucune de ses facultés naturelles, mais il n'a pas non plus acquis une puissance, une entité mauvaise : les enfans d'Adam possèdent toutes les prérogatives essentielles dont il jouissoit lui-même en sortant des mains de Dieu. Ainsi donc l'homme tombé, *abstraction faite de la faute originelle*, se trouve dans la condition de sa propre misère comme être fini, dans l'état de nature dépouillée, livrée à elle-même ; c'est-à-dire, dans l'état où aurait été le premier homme, s'il n'eût possédé en lui un principe divin[1].

[1] Bellarm. *de Grat. prim. hom.* c. V. Controv. tom. IV. fol. 16 : « Quare non magis differt status hominis post lapsum

En conséquence l'image de Dieu n'a point été détruite par le péché [1].

Cependant le péché originel devoit étendre ses ravages sur tous les descendans d'Adam ; car ils ne forment avec lui qu'une personne morale, et leur destinée ne peut être séparée de la sienne. Dans l'état d'innocence, la justice primitive tournoit le cœur de l'homme vers le ciel ; mais hélas ! dépouillé de cette justice, il se détourne de Dieu, il entre dans un état d'éloignement de Dieu ; et dès lors une fausse direction est imprimée à sa volonté. Or cette malheureuse condition est devenue le partage de tout le genre humain ; et le péché originel peut être défini la perte de la justice primitive, perte impliquant la perversion de la volonté.

Enfin nous avons vu que, dans l'homme pri-

a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, *si culpam naturalem detrahas*, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturæ non ex alicujus doni naturalis carentia neque ex alicujus malæ qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adæ peccatum amissione. Quæ sententia communis doctorum Scholasticorum veterum et recentiorum. » Ensuite Bellarmin prouve le fait qu'il vient d'avancer; et aux passages cités par lui, on pourroit en ajouter beaucoup d'autres encore.

[1] Bellarm. *de Grat. prim. hom.* c. II, l. I, p. 8 : « Imaginem ad naturam similitudinem ad virtutes pertinere; proinde Adam peccando non imaginem Dei, sed similitudinem perdidisse. »

mitif, les sens étoient soumis à la raison, et celle-ci à Dieu. Or, par son péché, l'homme perdit le principe divin qui maintenoit en lui cette heureuse harmonie. De ce moment, l'homme inférieur et l'homme supérieur se soulevèrent l'un contre l'autre, et se livrèrent un combat à mort. Malgré sa fausse direction, l'esprit porte encore en lui l'image de Dieu. Attiré par une sorte d'instinct, il veut s'élever dans les régions supérieures; mais la chair, le courbant vers les choses d'en bas, s'oppose avec ardeur à ses nobles efforts. Ainsi, en perdant la justice primitive, Adam devint assujéti à la concupiscence qui se révolte sans cesse contre la raison et qui se transmet à tous les hommes. Néanmoins ce penchant au mal n'est point la faute originelle, puisque le péché et la *réité* ne peuvent avoir leur siége que dans la volonté. La concupiscence, il est vrai, est la suite nécessaire du premier péché; mais elle n'est pas ce péché même[1].

Que cette théorie, toutefois, ne soit pas un

[1] Bellarm. *de amiss. grat. et stat. pecc.* l. V, c. 17, l. I, p. 330 et seq. : « Sciendum igitur est, peccati nomen bifariam accipi solere. Uno modo pro libera transgressione præcepti; alio modo pro eo, quod remanet in anima peccatoris post actionem illam transgressionis præcepti. Nam quod actio ipsa, qua præceptum transgredimur, et sit et dicatur proprie peccatum, nemo est, qui neget.... Quod autem post actionem peccati aliquid maneat, quod sit et dicatur proprie peccatum, ex eo potest in-

enseignement de l'Eglise, c'est ce que nous fait déjà voir la sage retenue du concile de Trente qui refusa de l'admettre, bien que Pallavicin n'ait point rapporté ce fait en propres termes, et ne l'ait point prouvé par les actes du Concile [1]. Marheineke et Winer n'ont donc point compris l'esprit de notre doctrine, quand ils ont présenté cette spéculation comme appartenant au dogme catholique; et encore ne l'ont-ils pas même reproduite avec fidélité.

telligi, quod qui peccatum commiserunt, dicuntur ab omnibus post actionem peccati proprie et formaliter peccatores; item dicuntur esse in peccato, habere peccatum, mundari a peccato... Sciendum est secundo, has varias peccati significationes in peccato actuali et personali ab omnibus agnosci; non item in originali. Sed cum originale peccatum non minus proprie et vere sit peccatum, quam personale : nihil est cur timeamus etiam ad originale illas extendere.... Itaque peccatum in priore significatione unum est duntaxat omnium hominum, sed in Adamo actuale et personale, in nobis originale dicitur. Solus enim ipse actuali voluntate illud commisit : nobis vero communicatur per generationem eo modo, quo communicari potest id quod transiit, nimirum per imputationem. Omnibus enim imputatur qui ex Adamo nascuntur, quia omnes in lumbis Adami existentes, in eo, et per eum peccavimus, cum ipse peccavit... Præterea dicimus, quemadmodum in Adamo præter actum illius peccati, fuit etiam perversio voluntatis et obliquitas ex actione relicta, per quam peccator proprie et formaliter dicebatur et erat... ita quoque in nobis omnibus, cum primum homines esse incipimus, præter imputationem inobedentiæ Adami, esse etiam similem perversionem et obliquitatem unicuique inhærentem, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur.... »

[1] Pallavicini *hist. conc. Trid.* l. VII, c. 8—10, p. 243—248.

§ VI.

Doctrine luthérienne sur le Péché originel.

La confession d'Augsbourg s'exprime ainsi sur le péché originel : *Ils* (les Protestans) *enseignent qu'après la chute d'Adam, tous les hommes engendrés selon la chair, naissent avec le péché; c'est-à-dire, sans la crainte de Dieu, sans la confiance en Dieu et avec la concupiscence*[1]. Selon cette doctrine, non-seulement le péché originel est une privation; non-seulement il a dépouillé l'homme du bien qu'il possédoit, mais encore il est quelque chose de positif, mais il a créé dans l'homme une essence mauvaise. Or voyons d'abord en quoi consiste le bien détruit par le péché.

Les théologiens catholiques présens à la diète d'Augsbourg, Eck, Wimpina et Coclæus firent observer que la définition, *Les hommes naissent avec le péché, c'est-à-dire, sans la crainte de Dieu, sans la confiance en Dieu,* étoit des plus vicieuses et devoit être rejetée nécessairement. L'espérance et la crainte de Dieu, dirent-ils, consistent dans

[1] *Confess. Aug.* Art. II, p. 12 : « Docent, quod post lapsum Adæ omnes homines, secundùm naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia. »

des actes de l'intelligence dont l'enfant est absolument incapable. Le défaut de ces actes ne peut donc être considéré comme un péché dans l'homme naissant. D'ailleurs, l'absence de ces mêmes vertus constitue une faute libre et délibérée; donc encore une fois elle ne peut déterminer l'essence du mal originel que l'homme apporte en venant au monde, qu'il contracte avant l'âge de discrétion[1]. Par là, l'auteur de l'Apologie se vit forcé de s'exprimer avec toute la précision théologique. Il éclaircit donc le passage du symbole par les mots suivans : *Nous enlevons à l'homme né selon la chair, non-seulement l'acte, mais encore le pouvoir, la faculté de craindre Dieu et d'espérer en lui*[2]. Par cette explication, le dogme protestant sur le péché héréditaire est placé dans son vrai jour; mais, pour le bien comprendre, il faut encore en connoître les rapports avec d'autres principes proclamés dans la réforme. On se rappelle que, selon Luther et ses adhérens, l'homme ne fut doué primitivement que de *forces*

[1] *Resp. theolog. Cath.* ad. art. II. « Declaratio articuli est omnino rejicienda : cum sit cuilibet Christiano manifestum, esse sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, potius esse culpam actualem, quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis adhuc non pollet. »

[2] *Apolog.* II. § 2. p. 54. : « Hic locus testatur, nos non solùm actus sed et potentiam, seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundùm carnalem naturam. »

naturelles; doctrine qui exerce ici la plus grande influence. En effet comme après sa chute, l'homme ne peut déployer les mêmes vertus que dans son état d'innocence; comme d'ailleurs il ne le peut plus, parce que les forces lui manquent pour cela, les réformateurs furent forcés de soutenir que, par le péché, il a perdu certaines *forces,* certaines *facultés naturelles* [1].

Nous trouvons, dans le livre de la Concorde, de grands éclaircissemens sur cette matière. Pendant les disputes *synergistiques* *, qui déchirèrent l'Eglise luthérienne, Victorin Strigel, homme d'un esprit pénétrant et d'une vaste érudition, Victorin profondément versé dans la littérature catholique [2], et intimement convaincu du dogme de la liberté, soutint que l'homme déchu possède encore l'*aptitude*, la *capacité,* la *faculté* de connoître Dieu et de vouloir le bien; quoique cette faculté soit complètement paralysée et comme morte, et que

[1] Luther, *in cap. III. Genes.* Après avoir réfuté à sa manière les théologiens catholiques qui attribuoient à Adam des forces naturelles, le Réformateur écrit ces paroles : «Hæc probant, justitiam esse de natura hominis, *ea autem per peccatum amissa, non mansisse integra naturalia, ut scholastici delirant.* »

[2] Victorin avoit beaucoup étudié les Pères de l'Eglise grecque, et traduit en latin plusieurs de leurs ouvrages. Or tous ces Pères ont été d'ardens défenseurs de la liberté.

* *Synergique*, de συνεργεῖν, *cooperari;* qui concerne la coopération de l'homme à la grâce. Il faut s'habituer à ce mot, comme abrégeant le discours. (*Note du trad.*)

d'elle-même elle ne puisse jamais s'élever jusqu'à l'acte[1]. Telles sont les expressions dont il se servoit : L'homme tombé possède encore *modum agendi*, *capacitatem*, *aptitudinem*; c'est-à-dire, il jouit encore, relativement aux choses spirituelles, de la pure faculté de connoître et de vouloir, bien que réellement il ne connoisse point la vérité, ni n'éprouve aucun attrait pour le bien[2].

Or, quoique Victorin eût conçu le péché originel beaucoup plus destructif dans ses effets que ne l'enseigne le concile de Trente, sa doctrine ne satisfit point encore les *orthodoxes* de son Eglise; au contraire, il fut accusé de pélagianisme, et les

[1] Voy. *Planks Geschichte der Entstehung*, *der Veränderungen und der Bildung unseres prot. Lehrbegriffs* (Histoire de l'origine, des changemens et de la formation de notre doctrine protestante, par Plank.) vol. IV. p. 584 et suiv.

[2] Calvin, *Instit.* l. II. c. § 14. fol. 87, nous fait connoître l'idée que l'on attachoit, dans le moyen âge, au mot *aptitudo*. Cependant Thomas d'Aquin, *Summa tot. theol.* P. I. Q. XCIII. art. IV. Ed. Caj. Lugd. 1580, vol. I. p. 417, est encore plus précis. Dans cet endroit, le saint docteur recherche comment les facultés spirituelles de l'homme constituent sa ressemblance avec Dieu; puis il dit que l'image de Dieu peut être envisagée sous trois points de vue : « Uno quidem modo secundùm quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum. Et hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus. Alio modo secundùm quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, etc. » Ainsi *aptitudo*, en opposition à *actus*, désigne la disposition, la faculté naturelle, ici par conséquent la faculté religieuse et morale.

vrais disciples de Luther rejetèrent bien loin cette pure et simple faculté. Le livre de la Concorde proscrivit également l'opinion des synergistes; et on y lit que l'homme tombé a perdu jusqu'à la faculté, soit de connoître la volonté divine, soit d'agir conformément à cette connoissance[1]. En un mot, ce symbole refuse à l'homme déchu la faculté de connoître et de vouloir, ou si l'on veut la raison, en tant qu'elle se rapporte aux choses surnaturelles. En vain l'auteur de ce livre déclare qu'il ne veut pas faire de l'homme une créature irraisonnable[2]; cette observation, loin d'infirmer ce que nous avons avancé, lui donne au contraire un nouveau poids. En effet à cette faculté qu'il appelle raison, il n'assigne que le monde fini pour cercle d'activité[3], établissant ainsi au grand

[1] *Sol. Declar.* II. de lib. arbitr. § 44. p. 644: « Eam ob causam etiam non recte dicitur : hominem in rebus spiritualibus habere modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare. Cum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit : non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spiritualibus inesse; itaque non habet modum agendi seu operandi in rebus divinis.» I. § 21. p. 616, 617: « Repudiantur qui docent hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere : capacitatem videlicet et aptitudinem et vires aliquas in rebus spiritualibus, etc. »

[2] *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. § 16. p. 633 : « Non tamen in eam sententiam sic loquuntur, quasi homo post lapsum non amplius sit creatura rationalis. »

[3] *Sol. Declar.* I. de peccat. originali. § 10. p. 614 : « In aliis

jour que, selon sa doctrine, tous les descendans d'Adam ne possèdent aucune intelligence pour les choses de Dieu.

Nous arrivons au même résultat par plusieurs autres voies. Et d'abord, comme nous l'avons vu (§ 2), les symboles luthériens définissent l'image de Dieu la faculté naturelle de le connoître, de le craindre et d'espérer en lui. Or

enim externis et hujus mundi rebus, *quæ rationi subjectæ sunt*, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum, etsi hæ etiam miseræ reliquiæ debiles, et quidem hæc ipsa quantulacunque per morbum illum hereditarium infecta sunt atque contaminata, ut Deus abominetur ea.» § 40. p. 644: «Et verum quidem est, quod homo etiam ante conversionem, sit creatura rationalis, quæ intellectum et voluntatem habeat: *intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, non ut aliquid boni et sani velit.* » Dans son commentaire sur les psaumes, publié en 1563, Victorin Strigel avoit dit: « Non omnino deletum est in corde hominis per peccatum, quod ibi per imaginem Dei, cum crearetur, impressum fuerat, *neque adeo imago Dei detrita est illa labe, ut nulla in anima veluti lineamenta extrema remanserint, remansit enim quod homo non nisi rationalis esse possit.* » Or les théologiens Wurtembergeois déclarèrent ces paroles condamnables et pleines de venin. Voyez Plank *Geschichte der Entstehung und Veränderung des protestantischen Lehrbegriffs.* On voit par là que Victorin attachoit au mot *raison* une tout autre idée que le *Livre de la concorde*. En effet il voyoit dans la raison l'image de Dieu, c'est-à-dire, la faculté qui perçoit les choses surnaturelles; et comme il jugeoit l'homme essentiellement raisonnable, il enseigna que cette faculté n'a pas été totalement détruite par le péché. Or les Luthériens *orthodoxes* rejetèrent cette opinion. Mais de ceci quelle est la conséquence? c'est que l'homme tombé est un être irraisonnable, c'est qu'il est dépouillé de toute faculté pour les choses surnaturelles.

c'est précisément cette faculté que nous appelons raison dans l'homme ; et ces mêmes symboles répètent cent fois que, par le péché, l'image de Dieu a été réduite en poudre, enlevée à tout le genre humain[1]. En second lieu, la doctrine des luthériens sur la liberté de l'homme déchu, conduit encore à la même erreur. A la vérité, d'après cette doctrine, l'homme possède encore une certaine liberté extérieure ; mais dans les choses spirituelles, il est comme un *tronc*, comme une *pierre*, comme le *limon;* toutes expressions souvent employées dans les confessions de foi luthériennes[2]. Selon le livre de la Concorde, les enfans d'Adam ne peuvent, relativement aux choses divines, ni *penser*, ni *croire*, ni *vouloir ;* ils sont complètement morts pour le bien ; ils ne possèdent plus *aucune étincelle des forces spi-*

[1] *Solid. Declar.* I. de peccat. orig. § 9. p. 614 : « Docetur, quod peccatum originis sit horribilis *defectus* concreatæ in paradiso justitiæ originalis, et *amissio* seu *privatio* imaginis Dei. »

[2] *Confessio August.* Art. XVIII. « De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat *aliquam* libertatem ad efficiendum *civilem* justitiam, et deligendas res rationi subjectas. » Dans ce passage on accorde la raison à l'homme déchu ; mais ici encore on ne lui assigne que le monde fini comme objet sur lequel elle puisse s'exercer. Comp. *Solid. Declar.* II. de lib. arbit. §. 21. p. 635. *Ibidem :* « Antequam homo per Spiritum sanctum illuminatur... ex sese et propriis naturalibus suis viribus, in rebus spiritualibus nihil inchoare, operari, aut cooperari potest : non plus quam lapis, truncus aut limus. »

rituelles[1]. Ces mots *forces spirituelles*, sont pris comme synonyme de *libre arbitre*. Il est inutile, au reste, que nous entrions dans de plus grands détails; car voici ce que nous lisons dans un célèbre écrivain protestant: *Luther a pris dans un sens si étendu l'assertion que l'homme n'a plus aucune volonté pour le bien, qu'il s'ensuit également que l'homme déchu de Dieu est dépouillé de la faculté même de vouloir*[2]. Si Plank eût ajouté qu'il n'a plus d'intelligence pour les choses d'en haut, car le libre arbitre n'embrasse pas seulement la volonté, il auroit reproduit fidèlement la doctrine luthérienne[3].

Mais comment un membre a-t-il pu être arraché de l'organisme de l'esprit humain? Comment

[1] *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. § 7. p. 629: « Credimus igitur, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, etc., possint. Et affirmamus, hominem ad bonum (vel cogitandum vel faciendum) prorsus corruptum et mortuum esse: ita quidem, ut in hominis natura, post lapsum, et ante regenerationem, *ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua sit.* » Il faut toujours se rappeler qu'il ne s'agit que de facultés naturelles, puisque l'homme primitif ne possédoit aucune faculté surnaturelle.

[2] Plank, *Geschichte der Entwickelung.* V. VI. p. 715. L'estimable auteur ajoute que tout vrai disciple de saint Thomas partage ce sentiment; mais qui ne sait combien il seroit facile de prouver le contraire?

[3] *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. § 2. p. 628: « Hic est verus et unicus controversiæ status, quid hominis nondum renati *in-*

de toutes les facultés d'un être simple, une seule a-t-elle été anéantie, les autres subsistant? Toutes ces facultés ne sont-elles pas dans une et une dans toutes? N'est-il donc point vrai que la science seule les sépare? Et encore n'avons-nous pas épuisé toutes les absurdités du dogme protestant sur le point qui nous occupe [1].

A l'égard du mal positif qui a remplacé le bien enlevé à l'homme, la doctrine luthérienne n'est ni moins étrange, ni moins absurde. Dans son Commentaire sur la Genèse, chapitre III, Luther établit une comparaison entre la justice primitive et le péché originel; et déduit l'essence de celui-ci de l'essence de la première [2]. Or, comme aux

tellectus et voluntas... ex propriis suis et post lapsum reliquis viribus præstare possit. »

[1] Bèze, *Quæst. et Resp.* p. 45, reproche à cette doctrine de conduire à l'épicuréisme; car dès que l'on en admet toutes les conséquences, dit-il, on doit nécessairement rejeter l'immortalité de l'âme. « Q. Ais igitur in summa, corruptas esse animæ qualitates, non essentiam? Resp. Aio, et contrarium dogma dico esse certum et apertum ad Epicuræismum iter, id est, ad mortalitatem animæ adstruendam, quoniam posita essentiæ ipsius vel levissima corruptione, necesse sit, rem ipsam interitus obnoxiam confiteri, etc. »

[2] Luther. *in Genes.* c. III : « Vide, quid sequatur, ex illa sententia, si statuamus justitiam originalem non fuisse naturæ, sed donum quoddam superfluum, (!) superadditum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? » Souvent on a prétendu que ces paroles ne devoient point être prises

yeux du Réformateur, la justice primitive étoit la faculté de connoître et d'aimer Dieu, le péché originel est donc, à son jugement, la faculté de ne point connoître Dieu et de ne le point aimer, ou plutôt la faculté de le haïr et de l'ignorer. Autant vaudroit dire que tel homme possède le pouvoir non-seulement de n'avoir aucune puissance, mais encore d'être l'extrême foiblesse ! Que nous ayons perdu, par la faute primitive, une partie intégrante de notre être spirituel, cela ne suffit point encore à Luther : il ajouta qu'à sa place une essence opposée étoit venue se loger dans l'homme ; et ce point lui paroissoit tellement hors de doute, qu'il en partoit, comme d'une vérité incontestable, pour établir de nouvelles conséquences ! Si déjà l'on ne peut concevoir que l'image de Dieu ait été arrachée de l'esprit humain, il est sans doute encore plus inconcevable qu'une nouvelle entité se soit identifiée à notre intelligence. O prodigieux égarement ! faire du mal quelque chose de substantiel ! Avec les gnostiques et les manichéens, cette monstrueuse erreur avoit

dans un sens rigoureux ; mais si le Réformateur ne vouloit exprimer que des opinions reçues depuis long-temps, pourquoi ne se servoit-il pas du langage ordinaire ? Un langage nouveau révèle nécessairement des idées nouvelles. Et comment expliquer la doctrine de Flacius, si l'on n'admet que Luther lui avoit frayé la route qui le conduisit à ses erreurs ?

disparu d'entre les hommes; mais voici qu'elle se lève de nouveau sur le monde.

Toutefois, cette essence mauvaise a-t-elle son siége dans l'esprit, ou bien s'attache-t-elle seulement au corps? C'est une question qui ne peut être résolue positivement; car, d'un côté, Luther favorise le premier sentiment par sa comparaison entre la justice primitive et le péché originel; d'un autre côté, il paroît établir la seconde supposition, quand il dit que le limon dont nous avons été formés est condamnable. Au reste, ce qu'il avance au même endroit, *que nous sommes péché dans le sein de notre mère, avant que nous soyons hommes*[1], comprend et le corps et l'esprit. De même Mélanchthon appelle le mal héréditaire

[1] Luther *in Ps.* L. : « *Lutum illud, ex quo vasculum hoc fingi cœpit, damnabile est. — Fœtus in utero, antequam nascimur et homines esse incipimus, peccatum est;* » toutes expressions qui représentent le mal comme quelque chose d'essentiel; ainsi que Bellarmin, l. V. c. 1. *de Statu peccati*, t. IV. p. 261, le remarque avec raison. Ce dernier auteur avoit dit : « Comment l'âme qui est créée par Dieu au moment de la génération, pourroit-elle recevoir de son auteur une essence mauvaise? Comment une force matérielle pourroit-elle s'identifier à un être spirituel? » Or Gerhard accuse de pélagianisme (*oblique pelagianizare*) et la doctrine exposée par Bellarmin sur la création des âmes, et le sentiment des scolastiques selon lequel les enfans morts sans baptême ne vont pas en enfer, mais dans un troisième lieu. Bellarmin, en outre, avoit blâmé cette expression employée par les Luthériens : *le péché originel est une mauvaise qualité*. Gerhard répondit que ce terme ne doit pas être entendu dans

une *force innée ;* et le contexte fait voir assez clairement qu'il le concevoit comme quelque chose de substantiel [1].

Enfin voici Matthias Flacius qui soutient formellement que le péché originel constitue la substance de l'homme déchu ! Lorsque l'erreur fut parvenue à son plus haut période, elle prit de nécessité une marche rétrograde. Alors on saisit le caractère purement négatif du mal ; alors on se rapprocha de la doctrine catholique ; mais on ne nia pas, toutefois, qu'une force positivement mauvaise, inhérente à toute la nature corrompue, ne fût transmise des pères aux enfans [2].

sa rigueur métaphysique ; c'est-à-dire qu'il ne désigne point une qualité : « Quandò pravam concupiscentiam dicimus esse qualitatem positivam, non intelligimus hoc secundùm ἀκρίβειαν metaphysicam... non quasi aliqua vis agendi sit peccatum, sed quia illa vis agendi in homine est tantùm ad peccatum prona atque promta. » Voilà qui est bien ; mais est-ce là la doctrine de Luther, ou bien en est-ce un correctif ? De même Martin. Chemnit. *Exam. concil. Trid.* P. I. p. 162.

[1] Melanch. *Loc. theolog.* p. 19 : « Sicut in igne est genuina vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit ; ita est in homine nativa vis ad peccandum. »

[2] *Solid. Declar.* I. § 10. p. 614. « Præterea affirmatur : Quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit talis, qualem diximus, horribilis defectus omnium bonarum virium in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus : sed quod etiam in locum imaginis Dei amissæ successerit intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi) inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturæ et omnium virium, inprimis vero superiorum et principalium animæ facultatum : quæ infixa sit pe-

Or ce mal positif, la vraie image du diable dans l'homme, donna aux réformateurs leur idée de la concupiscence; idée qu'ils vouloient imposer au monde chrétien comme la seule vraie, la seule conforme à l'Ecriture [1]. Qu'est-ce donc que la concupiscence dans le système luthérien? Assurément ce n'est pas ce penchant qui entraîne tout l'homme vers les choses de la terre; mais la concupiscence, ce sont tous les mouvemens, toutes les inclinations, tous les désirs de l'homme déchu et non régénéré.

Evidemment Luther toucha aux confins du manichéisme, si réellement il n'en franchit les limites; et nous ne pourrions, sans ingratitude, méconnoître les efforts de ses disciples pour arrêter ces prodigieuses erreurs. Cependant, malgré les correctifs apportés dans cette matière, on employa toujours, en parlant du péché originel, des expressions (*congenita prava vis, positiva qualitas*) qui trahissent l'état primitif de la doctrine; et même telle qu'elle a été formulée en dernier ressort, elle nous fait assez prévoir que, selon ses auteurs, jamais le mal originaire ne peut être détruit, quant

nitus intellectui, cordi et voluntati hominis. Itaque jam post lapsum homo hæreditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, immunditiam cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes. »

[1] *Apolog.* II. § 3 et seq. p. 54 et seq.

à son essence, ni par la régénération, ni par la vertu de Dieu même. Dans la suite nous exposerons ce nouveau dogme, qui constitue une contrariété essentielle entre le catholicisme et le protestantisme.

Certes, Luther a dû se trouver dans une situation d'esprit bien étrange; sans doute son âme étoit en proie aux plus bizarres sentimens, quand les premières idées de sa nouvelle doctrine s'éveillèrent en lui. Comment, en effet, après avoir enseigné que Dieu opère le mal dans l'homme, comment pouvoit-il concevoir le péché comme quelque chose d'essentiel? comment pouvoit-il parler d'une matière mauvaise dont nous avons été formés? Les manichéens mêmes auroient rougi d'une semblable inconséquence; et, quand nous considérons la chose philosophiquement, nous sommes rejetés dans une nouvelle erreur, que nous ferons connoître en son lieu. Quant à la question présente, reste encore à parler de quelques conséquences déduites par les luthériens des principes que nous venons d'exposer.

Ainsi donc les symboles luthériens enseignent formellement que, dans l'homme tombé, il n'existe plus le moindre bien, quelque petit que nous voulions le supposer [1]; que la nature corrompue

[1] *Solid. Declar.* I. de peccat. orig. § 21, p. 716, 717. déclare

ne peut, abandonnée de la grâce, que pécher devant Dieu [1]; que l'homme dégradé est tout mal et dans son corps et dans son âme [2]. Après cela, nous devons comprendre le dogme selon lequel tous les péchés délibérés, c'est-à-dire, tous les péchés actuels ne sont qu'autant de manifestations, de formes particulières du péché originel; que les branches, les fleurs et les fruits de cet arbre mauvais [3]. Les théologiens catholiques, au contraire, fondent la distinction entre le péché

faux docteurs ceux qui disent : « Adhuc aliquid boni, quantulumcumque etiam, et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere. »

[1] *Solid. Declar.* loc. cit. § 22 : « Insuper etiam asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis, coram Deo, nihil, nisi peccare possit. »

[2] *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. § 14. p. 632 : « Docent, ut ex ingenio et natura sua totus sit malus. »

[3] Melancht. *Loc. theol.* p. 19. « Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum : est enim et originale peccatum plane actualis quædam prava cupiditas etc. » Luther dit, *Luth. Werk.* Wittenb. 1551. II. partie p. 335. : On peut fort bien l'appeler un péché-père (*Ertzsünde*); car il n'est point un péché que l'on commette comme les autres; mais il est le péché *unique* qui fait et produit tout péché, et tous les autres ne sont rien que les fruits de ce péché-père. » Cet écrit est de Justus Menius, mais la préface est de Luther. Dans l'ouvrage, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik* (Points fondamentaux du dogme chrétien, par Marheineke) 2.e édition, § 267. p. 158, on trouve encore la même doctrine, ou du moins le même langage. Les Luthériens confondent le péché inhérent à la nature corrompue avec le péché commis par l'individu. C'est ici la même erreur que si l'on opposoit le Nominalisme et le Réalisme.

originel et les péchés actuels sur la liberté, qui peut encore résister efficacement aux mouvemens de la chair, quoique livrée à ses propres forces, elle ne puisse poser aucun acte parfait et agréable à Dieu.

Que l'on nous permette quelques observations sur toute la doctrine que nous venons d'exposer. Et d'abord on ne peut méconnoître qu'elle n'ait été enfantée par des affections louables : ses auteurs étoient vivement frappés de la profonde misère de l'homme, et ils vouloient porter dans les autres le même sentiment. Cependant, il n'est pas moins clair qu'ils ne pouvoient atteindre ce but; car l'imagination, dans un état d'effervescence, asservit en eux la raison et ne leur laissa rien voir de sang-froid. Si, par un acte violent, physique, pour ainsi dire, Dieu a détruit dans l'homme la raison, l'intelligence, les facultés religieuses, dès lors il ne peut être question de péché depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ; puisque, dans ce systême, le mal moral est transformé en mal purement physique. Comment l'homme pourroit-il pécher; l'homme qui ne peut avoir la moindre connoissance ni de Dieu ni de sa loi sainte; l'homme qui est dépouillé de toute volonté, de toute liberté? Il peut détruire, ravager, plonger le poignard dans le sein de l'auteur de ses jours; mais ses actions ne doi-

vent point être jugées autrement que celles d'une bête sauvage. Or cette conséquence si simple, si naturelle, les réformateurs ne l'aperçurent pas même.

La seconde observation qui se présente à nous, c'est que la doctrine de Luther une fois jugée insoutenable, les protestans devoient se jeter nécessairement dans l'excès contraire. Et en effet, après avoir enseigné que, par la chute d'Adam le genre humain avoit perdu toute liberté, tout germe de bien, on en vint jusqu'à dire que l'homme tombé se trouve encore, relativement aux choses du ciel, dans la même condition que l'homme primitif. Sitôt que la froide pensée eut rompu la digue élevée par le sentiment, rien, dès lors, ne put arrêter le torrent; et bientôt l'édifice fut renversé de fond en comble. Aussi n'étoit-il l'ouvrage que d'une imagination exaltée, d'un sentiment confus et malade : la réflexion n'y avoit pas eu la moindre part*.

Troisièmement, lorsqu'au temps de la primitive église, les payens demandoient pourquoi Dieu avoit laissé gémir le monde durant tant de siècles,

* Un célèbre auteur protestant, Sartorius, reçonnoît cela formellement : « Luther, dit-il, ne connoissoit pas la route qu'il avoit à parcourir. Aussi alla-t-il souvent se heurter contre des obstacles imprévus. Il n'avoit aucune idée d'un de ces plans conçus avec un esprit vaste, et exécutés ensuite avec vigueur. » (*Histoire de la guerre des paysans*, p. 42.) (*Note du trad.*)

avant de lui envoyer le Sauveur, les saints Pères, entre autres saint Irénée et l'auteur de la lettre à Diognet, répondoient de cette manière : Dieu a voulu que le genre humain apprît, par une longue et dure expérience, ce qu'il peut, abandonné à ses propres efforts il a voulu exciter dans le cœur de l'homme un vif désir du secours supérieur, afin qu'il reçût ce secours, bien convaincu de son indispensable nécessité. Dans le moyen âge aussi, les théologiens donnèrent souvent cette réponse [1]. Mais qu'auroit-on pu dire en partant du point de vue des luthériens? Car il est clair que l'homme dépouillé d'intelligence et de volonté

[1] Bonavent. *breviloq*. P. IV. c. 4. Opp. ed. Lugd. 1668. P. VI. p. 27. « Ratio autem ad intelligentiam horum hæc est : quia incarnatio est opus primi principii reparantis, juxta quod decet, et convenit secundum libertatem arbitrii, secundum sublimitatem remedii, et secundum integritatem universi : nam sapientissimus artifex in agendo omnia hæc attendit. Quoniam ergo libertas arbitrii hoc requirit, ut ad nihil tradatur invita, sic debuit Deus genus humanum reparare, ut salutem inveniret, qui vellet quærere salvatorem : qui vero nollet quærere salvatorem, nec salutem per consequens inveniret. Nullus autem quærit medicum, nisi recognoscat morbum : nullus quærit adjutorem, nisi recognoscat se impotentem. Quia igitur homo in principio sui lapsus adhuc superbiebat de scientia et virtute : ideo præmisit Deus tempus legis naturæ, in quo convinceretur de ignorantia. Et post, cognita ignorantia, sed permanente superbia de virtute, qua dicebant, non deest, qui faciat, sed deest, qui jubeat, addidit legem præceptis moralibus erudientem ceremonialibus aggravantem ut habita scientia, et cognita impotentia confugeret homo ad divinam misericordiam, et gratiam postulandam, quæ data est nobis in

pour les choses divines, devoit demeurer à jamais éloigné de Dieu et de son royaume; de même que, privé de jambes, il ne pourroit marcher. Pourquoi donc détruire dans l'homme la faculté religieuse? Pourquoi effacer violemment l'image de Dieu? Et qui oseroit, après cela, entreprendre de justifier les voies de la Providence?

Faisons une dernière remarque. Le livre de la Concorde s'efforce de donner au fidèle un motif de consolation. « Le chrétien, dit-il, qui sent en lui quelque léger désir de la vie éternelle, est assuré que la grâce a commencé l'œuvre de sa délivrance; et dès lors il doit regarder avec joie dans l'avenir, espérant que Dieu consommera son ouvrage [1]. » Si le péché originel a dépouillé l'homme de toute faculté supérieure, il est clair, en effet, qu'il ne peut naître en lui aucun désir des choses surnaturelles; et c'est avec raison que le livre de la Concorde regarde un semblable désir comme une preuve certaine du commencement de la régénération. Mais si l'on admet, au con-

adventu Christi : ideo post legem naturæ et scripturæ, subsequi debuit incarnatio Verbi. » Qui ne voit que toute cette théorie dont l'idée mère se trouve dans l'Epître aux Galates, repose sur la liberté humaine? Comp. *Alex. Halens. Summ. Theolog.* P. III. q. LV. art. II. Ed. Ven. 1575. p. 231. b. De même Hugues de Saint-Victor et plusieurs autres.

[1] *Solid. Declar.* II. § 11. p. 631 : « Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate; quæ scripturæ dul-

traire, que l'homme tombé conserve quelque reste de forces spirituelles, il faut reconnoître en même temps qu'il peut encore pousser un soupir vers Dieu. Dès lors aussi l'induction que tiroient d'une pareille disposition morale les auteurs de notre symbole, et par conséquent la consolation qu'ils s'en promettoient, s'évanouissent sans retour. Trompeuse consolation, illusion périlleuse! Car l'histoire nous montre que le payen même possédoit encore quelques étincelles du feu céleste, comme nous allons essayer de le prouver dans le paragraphe suivant.

cissima sententia omnibus piis mentibus, quæ scintillulam aliquam et desiderium gratiæ divinæ et vitæ æternæ in cordibus suis sentiunt, eximiam consolationem offert. Certi enim sunt, quod Deus ipse initium illud veræ pietatis tanquam flammulam in cordibus ipsorum accenderit, etc. »

§ VII.

Observations sur le paganisme relativement aux contrariétés entre les deux Eglises.

Nous avons dit plus haut que l'histoire entière de l'humanité se montre sous une face différente, selon qu'on l'examine du point de vue des catholiques ou des luthériens *orthodoxes*. Nous sommes maintenant en état de justifier cette assertion; mais avant d'en venir aux preuves, nous devons faire quelques observations pour lesquelles nous réclamons l'indulgence du lecteur, d'autant que nous avons déjà dit, du moins en partie, ce que nous répétons ici.

Rien de plus affligeant ne pouvoit arriver à l'Eglise, que de se voir obligée, par la situation des choses, à prescrire des limites aux opinions sur la grandeur du péché originel. En effet, il convient au chrétien d'abandonner toute son âme à une douleur infinie sur l'éloignement de Dieu et la misère de l'humanité déchue; et, dans cette affliction profonde, il est certes bien douloureux d'être forcé par l'erreur de poser des limites au mal héréditaire. Toutefois c'est pour l'Eglise une grande consolation, que cette limite n'ait été fixée que pour maintenir l'idée du

mal moral, et pour prêter à la douleur une base solide qui manquoit dans la doctrine des adversaires. Tant que durèrent l'exaltation du sentiment et l'effervescence de l'imagination, le cœur des réformateurs et de leurs disciples put s'échauffer à ce foyer; mais la froide pensée, la réflexion calme vint-elle à s'éveiller en eux, aussitôt le sentiment s'éteignit et disparut sans retour. En apprenant que son être n'est pas saint aux yeux de Dieu, l'homme pourroit-il être plongé dans l'affliction, quand il réfléchit à ce que signifient ces paroles : Dieu lui a ravi toute liberté? Pour connoître le mal dans sa grandeur, il ne faut pas le représenter aussi grand que le font les symboles luthériens. Si donc nous établissons, sur la vie religieuse et morale des peuples payens, une doctrine qui n'a été que rarement ou peut-être jamais déduite des principes catholiques, que l'on ne s'imagine pas que nous n'ayons aucun sentiment, ni du prix immense de la rédemption, ni de la grandeur du mal qui afflige si profondément le genre humain; c'est au contraire pour donner à la reconnoissance un fondement solide, que nous passons en revue le monde payen, regrettant seulement de ne pouvoir nous étendre davantage sur ce sujet.

Les nombreuses recherches faites de nos jours sur l'ancien monde ont confirmé, d'une manière

éclatante, la doctrine catholique sur l'homme tombé. Il ne s'est trouvé aucun peuple qui n'ait cru en Dieu et ne l'ait adoré par le sacrifice. Nulle part, il est vrai, les idées religieuses ne sont pures; partout elles sont entachées de graves erreurs; mais toujours la foi se trouve cachée sous la superstition, et ces égaremens ne sont que des vérités dont on abuse. Il n'y a pas jusqu'aux absurdités du Fétichisme qui ne prouvent l'élan de l'homme vers la Divinité; et tout nous montre que malgré sa dépravation, il possède encore des forces spirituelles, pour parler le langage des confessions de foi luthériennes.

Mélanchthon semble avoir senti tout le poids que ce phénomène jette dans la balance en faveur des catholiques; et, pour rétablir l'équilibre, il soutient que ces restes de foi sont dus aux révélations premières [1]. Sans doute, et telle est aussi la pensée de l'Eglise, sans doute la foi se seroit perdue

[1] Melancht. *Loc. theol.* p. 67 : « Ita ut mihi pene libeat vocare legem naturæ non aliquod congenitum judicium seu insitum et insculptum naturæ mentibus hominum, sed leges acceptas a patribus et quasi per manus traditas subinde posteritati. Ut de creatione rerum, de colendo Deo docuit posteros Adam : sic Cainum docuit, ne fratrem occideret. » Le *Livre de la concorde*, II, § 9. p. 630, va encore plus loin; mais il tombe en contradiction formelle avec lui-même. Il dit que la raison humaine possède encore *notitiæ illius scintillulam, quod sit Deus;* mais comment cela seroit-il possible sans aucune *scintillula spiritualium virium?*

si elle n'eût été transmise d'âge en âge par la tradition; mais si en même temps elle n'eût trouvé de profondes racines dans le cœur humain, bientôt, comme quelque chose de purement extérieur, elle eût été abandonnée à l'oubli; bientôt elle eût disparu du monde.

Sans la religion, nulle société, nul ordre politique parmi les hommes. De là les divinités tutélaires de chaque empire, de là les temples érigés en leur honneur et les prières qui leur étoient adressées. Par ce culte, les peuples manifestoient le sentiment de leur dépendance à l'égard d'une puissance supérieure qui conduisoit et protégeoit ses adorateurs, bien que nulle part elle n'ait trouvé les honneurs qu'on doit lui rendre. Le penchant indestructible qui porte l'homme vers la société, est en soi profondément religieux et tout ensemble un témoignage indélébile des forces supérieures. En effet, l'homme entièrement mauvais (*totus malus*) n'auroit jamais éprouvé la moindre propension vers les autres hommes; et, s'ils avoient pu se multiplier, tous se seroient exterminés dans les combats les plus féroces. Lorsque Calvin [1] représentoit les sociétés anciennes, ces types de l'Eglise future, comme uniquement formées par le concours des facultés inférieures de l'homme,

[1] Calvin. *Instit.* l. II. c. 2. § 13. p. 87.

sans que la foi et la religion eussent présidé à leur naissance, assurément il en ignoroit la nature et la constitution.

Mais rien ne prouve mieux notre croyance que la Chine, cet empire du *milieu* où les anciennes institutions établissent une véritable théocratie. L'Empereur doit écouter la voix du Ciel, et lui servir d'organe pour tout le peuple qui forme sa grande famille. En conséquence tous les maux, toutes les calamités qui frappent les citoyens de cet empire paternel, sont envisagés comme envoyés de Dieu en punition de la désobéissance au dominateur invisible. Aussi, le retour à la vertu, à la pieuse simplicité des ancêtres, c'est, aux yeux des Chinois, le seul moyen de ramener la prospérité dans la patrie. Or, qui pourroit supposer l'extinction des facultés spirituelles, lorsque nous voyons la doctrine religieuse embrasser ainsi toutes les circonstances de la vie, entrer comme élément essentiel dans la constitution et le gouvernement de l'Etat? Qui a jamais lu quelques fragmens des philosophes chinois, sans être frappé de leur sagesse, sans admirer les excellens préceptes de morale qu'on y rencontre presqu'à chaque page?

Sans doute Mélanchthon diroit ici, comme de la force d'âme de Socrate, de la tempérance de Zénon, de la chasteté de Xénocrate, que les vertus des

Lao-tseu, des Congfu-tseu et des Meng-tseu n'ont eu pour fondement que la recherche de soi-même; qu'ainsi nous devons les regarder comme des vices[1]. Assurément nous ne proclamons pas les sages de la Chine ou de la Grèce, des modèles de vertu capables de subsister devant le souverain Juge; assurément nous ne prétendons pas que tous leurs efforts soient partis d'un principe agréable à Dieu; mais il ne s'agit pas de savoir si l'homme qui ne connoît point Jésus-Christ, qui n'est point éclairé par sa lumière, point fortifié par sa vertu, peut de lui-même devenir juste et saint aux yeux du Créateur. Telle est au contraire la question que nous avons à décider : L'homme déchu a-t-il été frappé au cœur et dégradé dans tout son être? Toutes ses pensées, toutes ses actions sont-elles péché[2] et condamnables[3]? A-t-il perdu jusqu'aux facultés religieuses et morales? En un mot, les vertus de ces sages doivent-elles être considérées comme quelque chose de purement

[1] Melancht. *Loc. theolog.* p. 22 : « Esto fuerit quædam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia... non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi. »

[2] Melancht. loc. cit. : « Negant tamen (Pelagiani) eam esse vim peccati originalis, ut *omnia* hominum opera, omnes hominum *conatus* sint peccata. »

[3] Calvin. *Instit.* l. II, c. 3, fol. 93. Tel est déjà le titre de ce chapitre : « Ex corrupta hominis natura nihil nisi *damnabile* prodire. »

extérieur, comme n'ayant pas plus de rapport aux autres hommes que la beauté corporelle et la richesse[1]? Or, voilà ce que nous nions, et nions hardiment contre les réformateurs, dût-on nous accuser de relâchement, dût-on réchauffer le reproche que Mélanchthon faisoit à nos illustres ancêtres[2]. Si ces sages ont pu connoître quelques vérités et aspirer à la vertu, c'est que l'image de Dieu n'a pas été mise au néant; mais, s'ils tombèrent dans de graves erreurs, s'ils se vautrèrent dans la fange, c'est la suite nécessaire de la chute originelle.

Passons des Chinois aux Hindous. Profondément pénétré de la déchéance de l'homme, ce peuple enseignoit que les âmes préexistantes au corps ont été reléguées sur cette terre en punition de leurs péchés : doctrine remarquable dans ses rapports avec l'intelligence humaine; car jamais le monde, dans son enfance, ne put conce-

[1] Melancht. l. c. : « Effundit autem hujusmodi virtutum umbras Deus in gentes, in impios quosvis non aliter atque formam, opes et similia dona largitur, » c'est-à-dire, d'une manière purement physique; tellement qu'il n'y a rien de moral dans ces sortes de vertus. Au reste, il falloit nécessairement en venir jusque là, dès qu'une fois on avoit refusé à l'homme toute faculté religieuse et morale.

[2] « Pseudotheologi nostri falsi cæco naturæ judicio commendarunt nobis philosophica studia. Quantum in Platone tumoris est et fastus? Neque facile fieri mihi posse videtur, quin ab illa platonica ambitione contrahat aliquid vitii etc. »

voir en Dieu l'idée éternelle de l'homme, sans la voir tout ensemble réalisée dans le temps. En conséquence toute la vie terrestre, aux yeux de cette nation, est un délai accordé à l'homme pour se purifier de ses souillures. Cette croyance, exposée dans les fragmens de Hollwell avec non moins de vérité que de poésie, non-seulement se retrouve au Tibet, dans le royaume des Birmans, chez les Siamois, etc.; mais elle est empreinte dans toute la vie politique de l'Hindou, et principalement dans les rapports des différentes castes entre elles. Or, nous le demandons, l'homme pourroit-il sentir avec tant de douleur son éloignement de Dieu, s'il n'avoit conservé quelque chose de commun avec lui, s'il ne portoit encore son image? Que si l'on employoit de faux moyens pour rentrer en grâce avec le Ciel, c'est que nous ne pouvons devenir justes qu'en Jésus-Christ; mais ces efforts immenses, infinis pour arriver à Dieu, montrent qu'il est resté dans le cœur de l'homme un ardent désir de la vie éternelle. Qui peut voir les temples d'Eléphantine et de Salsette, et refuser aux Hindous toute faculté religieuse? Qui a jamais considéré leur doctrine sur l'âge actuel (Kali-Juga) et les temps écoulés, sans y reconnoître le sentiment du mal qui pèse de plus en plus sur l'humanité? Qu'on nous dise si leurs mythes sur les incarnations des Dieux, ne recèlent

pas le désir d'un libérateur céleste; désir qui se retrouve, au reste, dans toute l'antiquité. Si le théisme primitif des Hindous, sous plusieurs rapports, est venu se résoudre dans le panthéisme, c'est que les ténèbres sont allées toujours s'épaississant devant la raison; mais si, roulant d'abîme en abîme, ils ne sont point tombés jusque dans l'athéisme, c'est l'effet de l'image de Dieu indélébile dans l'homme.

Qu'auroient pu répondre Luther, Mélanchthon et tous les réformateurs, si l'on eût exposé à leurs yeux la doctrine des Parses, ce peuple si vivement frappé de l'énormité du mal, qu'il ne pouvoit l'expliquer qu'en admettant l'existence d'un être mauvais, toujours en lutte avec le bon principe? Cette doctrine ne cache-t-elle pas un sentiment plus tendre, plus religieux, que celle de Mélanchthon, de Bèze et de Calvin, qui faisant Dieu auteur du mal, lui attribuent tous les crimes, tous les forfaits? Si les Parses, comme les Hindous, confondirent le mal moral et le mal physique; si du moins ils ne surent pas bien distinguer entre l'un et l'autre, cela ne prouve rien contre nous; car nous disons: *Voyez si les réformateurs ont été beaucoup plus heureux que ce peuple.* Et pourtant les Parses étoient assis dans les ténèbres de la mort, tandis que les docteurs du XVIe siècle étoient entourés des plus vifs rayons de la vérité.

Dans tout l'ancien monde, nous voyons l'homme rechercher la vérité. Si personne ne la trouva par ses propres forces, car il faut qu'elle soit donnée à la créature, du moins fit-on de grands efforts pour y parvenir. Or, l'homme entièrement corrompu, dépouillé de toute facultés pirituelle, n'aspire point et ne peut aspirer à la possession de la vérité. Sans doute on ne la chercha que trop souvent dans le monde phénoménique; entraîné vers la terre, ce n'est que de loin en loin, nous le savons, que l'esprit tourna ses regards vers le Ciel; mais découvrons-nous un seul homme qui se soit élevé jusque là, dès lors il est prouvé qu'il l'auroit pu toujours s'il l'eût voulu, dès lors la liberté est démontrée.

L'histoire nous peint avec des nuances infinies le caractère religieux et moral des individus. Depuis les dernières abominations jusqu'à la plus tendre piété, nous trouvons, dans tous les degrés imaginables, des exemples frappans. Et nous ne verrions dans ce phénomène que l'effet d'une liberté purement extérieure! Et nous rejetterions la liberté morale! Pourquoi deux hommes placés dans les mêmes circonstances, ont-ils été si différens de mœurs et de sentimens? Que si l'on attribue à Dieu la cause de toutes choses, du mal comme du bien, ce fait ne prouve plus, il est vrai, que l'homme tombé possède encore des facultés religieuses dont

l'emploi soit laissé à sa liberté; mais aussi cessons dès lors de parler du juste et de l'injuste, du crime et de la vertu; plaçons au rang des songes et l'idée de sainteté en Dieu, et la notion du mérite et du démérite.

Ainsi l'histoire confirme la doctrine catholique sur le péché originel; car elle montre jusqu'à l'évidence que l'homme possède encore la liberté et l'image de Dieu; que toutes ses pensées, toutes ses actions ne sont pas péché et condamnables; qu'il n'a pas seulement la faculté de faire le mal, comme l'assurent les symboles luthériens.

§ VIII.

Doctrine réformée sur le Péché originel.

Dans leur doctrine sur le péché originel, les réformés n'allèrent pas aussi loin que les luthériens. Enfanté ou du moins formulé par Calvin, tout leur système a tiré de grands avantages des erreurs enseignées par les premiers réformateurs. Le savant Calvin se montre parfois moins injuste envers les catholiques; souvent il rapporte notre doctrine avec plus de fidélité; surtout il procède avec beaucoup plus de circonspection que le père de la réforme. De même qu'il ramena plus près du

christianisme les principes de Zwingle sur l'Eucharistie, de même il se rapprocha plus de la vérité sur le point dont il s'agit. Cependant ce retour vers la vérité, quand toutefois il eut lieu (car plus souvent encore Calvin resta enchevêtré dans les vieux préjugés), ce retour vers la vérité fut presque toujours acheté aux dépens de la clarté et de la précision des idées; et si l'on voit avec joie disparoître quelques erreurs, l'incertitude, la fluctuation qui les a remplacées n'en est que plus accablante.

Calvin s'exprime diversement sur le péché originel. Dans quelques endroits il dit purement et simplement que l'image de Dieu a été détruite par le péché[1]; ailleurs il exprime ainsi la même doctrine : *L'homme*, dit-il, *a été tellement banni du royaume de Dieu, que tout ce qui se rapporte à la vie bienheureuse de l'âme est éteint dans lui*[2], *qu'il ne reçoit de sens pour les choses divines que dans la nouvelle création en Jésus-Christ*[3].

Dans d'autres passages, au contraire, il en-

[1] Calvin. *Institut.* l. III, c. 2, n. 12 : « Denique sicut primi hominis defectione deleri potuit ex ejus mente et anima imago Dei, etc. »

[2] Calvin. *Instit.* l. II, c. 2, § 12, p. 86 : « Undè sequitur, ita exulare a regno Dei, ut quæcumque ad beatam animæ vitam spectant, in eo extincta sint. »

[3] Calvin. *Instit.* l. III, c. 29, § 2, p. 353 : « Ac ne glorietur, quod vocanti et ultro se offerenti saltem responderit, nullas ad audien-

seigne que l'image de Dieu n'a point été complètement anéantie, mais seulement défigurée, souillée, horriblement mutilée[1]. Quant aux forces spirituelles de l'homme déchu, nous remarquons la même incertitude, la même incohérence d'opinions. Jamais l'homme, dit Calvin, n'a pu être dépouillé ni de la raison, (*ratio, intellectus*), ni de la volonté (*voluntas*); car ces deux facultés constituent la différence caractéristique entre l'homme et la brute[2]. Dans les arts libéraux et mécaniques, et en général dans les sciences purement humaines, la raison (ou plutôt l'entendement) a jeté un vif éclat développé une étonnante activité parmi les payens. Ici le Réformateur fait une sortie vigoureuse contre le mépris qu'affectoient les luthériens pour la philosophie[3]. Mais vient-il à

dum esse aures, nullos ad videndum oculos affirmat (Deus), nisi quos ipse fecerit. »

[1] Calvin. *Instit.* l. I, c. 15, § 4, p. 57 : « Etsi demus non prorsus exinanitam ac deletam in eo fuisse Dei imaginem, sic tamen corrupta fuit, ut, quidquid superest, horrenda sit deformitas. — Ergo quum Dei imago sit integra naturæ humanæ præstantia, quæ refulsit in Adam ante defectionem, postea sic vitiata ac prope deleta, ut nihil ex ruina, nisi confusum, mutilum labeque infectum supersit, etc. »

[2] Calvin. *Instit.* l. II, c. 2, § 12, p. 86.

[3] Loc. cit. § 15, fol. 88 : « Pudeat nos tantæ ingratitudinis, in quam non inciderunt Ethnici poetæ, qui et philosophiam, et leges et bonas omnes artes Deorum inventa esse confessi sunt. »

parler des forces religieuses et morales, aussitôt nous voyons reparoître l'incertitude la plus étrange. Relativement à la connoissance de Dieu, il ne fait point de doute que, de loin en loin, quelques vérités n'aient été connues même parmi les gentils ; ce qui semble supposer qu'il n'admet point l'extinction des facultés supérieures [1]. Mais bientôt s'évanouit une si douce espérance ; car il ajoute que si, dans la nuit profonde, Dieu a fait briller quelques éclairs, c'est afin de pouvoir condamner les hommes par leur propre aveu, leur rendant toute excuse impossible [2]. En conséquence il attribue ces foibles lueurs non pas aux forces de l'intelligence humaine, mais à une action extraordinaire de Dieu sur quelques hommes. Dans un autre endroit, il dit que le soin de la réputation a sa source dans la pudeur, et celle-ci dans un sentiment inné de justice et de vertu ; sentiment qui déjà renferme un principe religieux [3].

[1] Loc. cit. § 12. fol. 86 : « Hoc sensu dicit Johannes, lucem adhuc in tenebris lucere, sed a tenebris non comprehendi : quibus verbis utrumque clare exprimitur, in perversa et degenere hominis natura micare adhuc scintillas, quæ ostendant, rationale esse animal et a brutis differre. »

[2] Loc. cit. § 18. fol. 89 : « Præbuit quidem illis Deus exiguum divinitatis suæ gustum, ne ignorantiam impietati obtenderent : et eos interdum ad dicenda nonnulla impulit, quorum confessione ipsi convincerentur. »

[3] L. c. l. I. c. 15. n. 8.

Or, nous le demandons, comment concilier ces deux passages? Ainsi nous voyons dans l'apôtre de Genève, la raison aux prises avec l'aveugle sentiment; mais bientôt, après une lutte de quelques instans, celui-ci remporte une victoire complète.

Telle est à peu près la doctrine de Calvin sur les phénomènes du monde moral avant Jésus-Christ. Pour établir la liberté de l'homme déchu, les catholiques avoient coutume de montrer les sages de l'antiquité; puis ils enseignoient que, dans plusieurs circonstances, Dieu a visiblement fortifié les gentils par une grâce accordée en vue du Sauveur[1]. Mais comment Calvin explique-t-il les vertus pratiquées dans le paganisme? Par de semblables exemples, dit-il, on peut facilement se laisser induire en erreur; car souvent la grâce a un effet purement coercitif, c'est-à-dire, souvent elle ne purifie ni ne fortifie l'intérieur de l'homme; mais seulement elle empêche, par une force mécanique, le mal de se produire au dehors[2]. Ainsi la vertu des payens n'a pu être qu'hypocrisie ou l'effet d'une grâce qui auroit concentré

[1] La Constitut. *Unigenitus* (Harduin concil. tom. XI, fol. 1635) rejette la proposition : n. XXVI. « Nullæ dantur gratiæ, nisi per fidem. » n. XXIX. « Extra ecclesiam nulla conceditur gratia. » Par *fides* il faut entendre la foi en Jésus-Christ.

[2] Calvin. *Inst.* l. II. c. 3. § 2. fol. 94 : « Exempla igitur ista

le mal dans leur cœur, sans les rendre meilleurs [1]. Si donc le Réformateur parle de l'intelligence et de la volonté comme distinguant l'homme de la brute, il ne croit pas néanmoins qu'après sa catastrophe, l'homme ait conservé des facultés religieuses et morales.

Cependant quelque étrange que soit la doctrine de Calvin sur le péché originel [2], il ne tomba pas dans d'aussi grands égaremens que les luthériens. Quand il dit que la raison et la volonté subsistent dans l'homme déchu, il entend la puissance de

monere nos videntur, ne hominis naturam in totum vitiosam putemus.... Sed hic succurrere nobis debet, inter illam naturæ corruptionem esse nonnullum Dei gratiæ locum, non quæ illam purget, sed intus cohibeat. »

[1] Loc. cit. § 3. fol. 95 : « Quid autem si animus pravus fuerit et contortus, qui aliud potius quidvis quam rectitudinem sectatus est?... Quamquam hæc certissima est et facillima hujus quæstionis solutio : non esse istas communes naturæ dotes, sed speciales Dei gratias, quas varie et in certum modum profanis alioqui hominibus dispensat. »

[2] Calvin. *Institut.* l. II. c. 5. n. 19. Dans cet endroit Calvin dit au sujet du voyageur tombé entre les mains des voleurs et secouru par le Samaritain : « Neque enim dimidiam homini vitam reliquit Dei verbum, sed penitus interiisse docet, quantum ad beatæ vitæ rationem. » On sait que les Catholiques s'appuyoient sur cette parabole pour montrer que l'homme déchu possède encore quelques restes de vie spirituelle. Calvin continue : « Stet ergo nobis indubia ista veritas, quæ nullis machinamentis quatefieri potest : mentem hominis sic alienatam prorsus a Dei justitia, ut nihil non impium, contortum, fœdum, impurum, flagitiosum concipiat, concupiscat, moliatur : cor peccati veneno ita penitus delibutum, ut nihil, quam corruptum fœtorem efflare queat. »

connoître la vérité et de choisir le bien. En effet, si dans un grand nombre de passages, il semble détruire jusqu'à la faculté, dans d'autres il déclare qu'il ne parle alors que de la volonté actuelle, mais non pas du libre arbitre [1]. Ainsi l'opinion de Victorin Strigel, rejetée par les luthériens, semble être celle des calvinistes.

En conséquence de ces principes, Calvin établit sur la concupiscence, à peu près la même doctrine que les confessions de foi luthériennes [2]. Seulement il ne se sert pas aussi volontiers de ce terme théologique, et c'est probablement pour cette raison que les symboles réformés ne l'emploient que très rarement [3].

[1] *Instit.* lib. II. c. 3. n. 6 : « Voluntatem dico aboleri, non quatenus est voluntas; quia in hominis conversione *integrum manet, quod primæ est naturæ : creari etiam novam dico, non ut voluntas esse incipiat, sed ut vertatur ex mala in bonam.* Hæc in solidum a Deo fieri affirmo. » Cfr. loc. cit. c. 5. 16. où il accorde que le bien fait par nous peut être appelé *nôtre ;* car, dit-il, la volonté nous appartient.

[2] Loc. cit. lib. II. c. 1. n. 8 : « Neque enim natura nostra boni tantum inops et vacua est; sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit. Qui dixerunt esse concupiscentiam, non nimis alieno verbo usi sunt, si modo adderetur (quod minime conceditur a plerisque, *savoir par les Catholiques*) quidquid in homine est, peccatum est, ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad carnem usque, hac concupiscentia inquinatum refertumque esse. »

[3] Nous ne nous rappelons pas de l'avoir lu ailleurs que dans la *Confess. anglic.* art. IX. p. 130.

Quant à ces mêmes symboles, on peut les diviser en plusieurs classes; car ceux qui ont été rédigés sous l'influence immédiate de Zwingle, sont bien différens de ceux où respire l'esprit de Calvin. Dans la confession tétropolitaine, la question du péché originel n'est point traitée en particulier; mais elle est seulement effleurée dans l'article de la justification. Plus tard nous ferons connoître la cause de ce silence, lorsque nous exposerons la doctrine de Zwingle sur le point dont il s'agit.

Les confessions helvétiques les plus anciennes (la II[e] et la III[e]) s'expriment avec beaucoup de retenue sur la faute primitive; et sans doute nous aurions sujet de nous en féliciter, si cette retenue n'avoit été commandée par les mêmes motifs que le silence de la confession des quatre villes [1].

[1] *Confess. helvet.* II. c. XIII. p. 95 : « Atque hæc lues, quam originalem vocant, genus totum sic pervasit, ut nulla ope iræ filius inimicusque Dei, nisi divina per Christum curari potuerit. Nam si quid bonæ frugis superstes est, vitiis nostris assidue debilitatum in pejus vergit. Superest enim mali vis, et nec rationem persequi, nec mentis divinitatem excolere sinit. » (*Qu'est-ce que mentis divinitas?*) *Confess. helvet.* III. c. 2. p. 103 : « Confitemur, hominem ab initio secundum Dei imaginem et justitiam et sanctitatem a Deo integre factum. Est autem sua sponte lapsus in peccatum, per quem lapsum totum humanum genus corruptum et damnationi obnoxium factum est. Hinc natura nostra vitiata est, ac in tantam propensionem ad peccatum devenit, ut nisi

Il en est de même de la confession anglicane : partout elle évite avec soin ce qui pourroit lui donner un caractère d'originalité [1].

La première confession helvétique, au contraire, ainsi que celles des réformés français, des Belges et des Ecossais, enseigne expressément que l'homme déchu est dégradé dans tout son tre [2]. Toutefois nous remarquons dans ces écrits la même indécision, la même incertitude, que dans ceux de Calvin. Enfin le premier symbole des Suisses taxe de manichéisme la proposition avancée par les luthériens, que l'homme tombé ne possède

eadem per spiritum sanctum redintegretur, homo per se nihil boni faciat, aut velit. »

[1] *Confess. anglic.* Art. IX. p. 129 : « Peccatum originale non est, ut fabulantur Pelagiani, in imitatione situm, sed est vitium et depravatio naturæ cujuslibet hominis ex Adamo naturaliter propagati, qua fit, ut ab originali justitia quam longissime distet, ad malum sua natura propendeat, et caro semper adversus spiritum concupiscat, unde in quoque nascentium iram Dei atque damnationem meretur. »

[2] *Confess. helvet.* I. c. VIII. IX. p. 16 et seq. *Gall.* c. X — XI. p. 114. *Scot.* art. III. p. 146. *Belg.* c. XIV. p. 178. Quoique conduite par d'autres motifs que la Confession tétrapolitaine, celle de Hongrie passe sous silence le péché originel. Quant aux vacillations, aux incohérences de doctrine dont il est parlé dans le texte, la première Confession helvétique en offre un trop grand nombre, pour que nous puissions les rapporter en particulier. D'une part, le symbole des Belges dit que, par le péché, l'homme a été entièrement séparé de Dieu ; d'une autre part, il lui accorde quelque ressemblance avec son auteur, *quelques légers vestiges* des dons primitifs.

plus *ni* intelligence ni volonté pour le royaume de Dieu [1].

Arrêtons encore un moment nos regards sur le phénomène suivant. Selon les symboles réformés, les fautes actuelles ne sont non plus que les fruits du mal héréditaire, que sa manifestation successive dans des cas particuliers. Pour eux aussi, le péché d'Adam est le seul péché; c'est la source unique à laquelle puisent tous les mortels sans jamais l'épuiser; source infinie, toujours vivante, qui se nourrit de ses propres eaux; péché actif, sans cesse agissant, qui veut à jamais se reproduire à la lumière [2]. Alors sans doute les catholiques étoient bien en droit d'objecter que, d'après cette doctrine, tous les péchés devroient être semblables en soi; car, dans ce faux réalisme, la personne est absorbée dans la nature; l'individu, dans l'universel. Pourquoi donc tous les méchans ne sont-ils pas également parricides, adultères, voleurs, empoisonneurs? Vous ne pouvez, continuoient les catholiques, expliquer cette différence par le différent usage de la liberté : dans vos

[1] *Helvet.* I. c. IX. p. 19 : « Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas, et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus... » p. 21 : « Manichæi spoliabant hominem omni actione, et veluti saxum et truncum faciebant; » ce qui ne peut s'adresser qu'à la doctrine luthérienne, puisque le symbole en relève jusqu'aux expressions.

[2] *Confess. belg.* c. XV. p. 179.

principes, le mal poursuit son action nécessairement; il trouve dans le chrétien un instrument docile et prêt à tous les crimes. Cet homme est-il compatissant, bienfaisant, juste, vertueux, tandis que celui-là ne respire à l'aise que sur un tas de ruines; on ne peut l'attribuer qu'au hasard, et l'un n'est pas moins scélérat que l'autre; seulement le péché, égal dans tous, se manifeste dans le second d'une manière plus terrible. La première confession helvétique repousse ces conséquences, et va jusqu'à condamner les jovinianistes, les pélagiens et les stoïciens qui enseignoient l'identité de tous les péchés [1]; mais elle ne peut elle-même les distinguer que par leur manifestation extérieure.

Nous n'exposons pas en particulier la doctrine des symboles réformés sur la concupiscence, car elle ne diffère pas essentiellement de celle des luthériens. Quant à la mort corporelle, les calvinistes enseignent aussi qu'elle est la suite du péché [2].

[1] *Confess. helvet.* I. c. VIII. p. 17.

[2] *Conf. belg.* c. XIV. p. 178 : « Quo morti corporeæ et spirituali obnoxium reddidit. » *Helvet.* I. c. VIII. p. 17 : « Per mortem itaque intelligimus non tantum corpoream mortem, etc. »

§ IX.

Sentiment de Zwingle sur le Péché originel.

Pour éclaircir quelques points de doctrine dans les symboles réformés, nous exposons comme supplément l'opinion de Zwingle sur le péché originel. Non-seulement ce hardi réformateur prétendit trouver dans l'Ecriture sainte la claire notion du mal héréditaire ; mais encore il entreprit de l'expliquer d'une manière psycologique ; tentative infiniment au dessus de ses forces, et devant laquelle viendront à jamais se briser tous les efforts de la sagesse humaine.

D'abord il fait une inconvenante et froide plaisanterie : la formation de la femme, dit-il, fut d'un mauvais présage pour le futur époux. Adam ne s'étant pas éveillé pendant que Dieu tira Eve d'une de ses côtes, dès ce moment il fut clair qu'il pouvoit facilement être trompé. Alors le démon voyant la simplicité de la femme et en même temps l'esprit d'intrigue qui s'éveilloit en elle, fortifia le désir qu'elle avoit conçu de jouer un tour à sa chère moitié ; puis il lui fournit les moyens de réussir dans cette entreprise : de là le péché originel.

Après s'être ainsi joué avec le péché, notre

auteur ajoute d'un ton sérieux : par la tentation de Satan non moins que par ses promesses, il est facile de voir que l'amour-propre a été la cause de la désobéissance d'Adam ; d'où il suit que toute la misère humaine découle de l'orgueil. Or, d'après une loi constante du monde phénoménique, toute cause produit un effet semblable à elle-même ; donc, depuis la chute, tous les hommes naissent avec l'amour-propre, seule cause du mal moral. D'après cela, Zwingle définit le péché originel, qui en lui-même n'est pas péché, l'inclination, le penchant qui nous porte au mal; ensuite il cherche à éclaircir cette définition par la comparaison suivante : Un jeune loup est loup par toute sa nature, c'est-à-dire, sa férocité naturelle le porte à dévorer les brebis ; et lors même que déjà il n'en a dévoré aucune, les chasseurs le tuent tout aussi bien qu'un vieux loup; car ils n'ignorent pas qu'il commencera ses ravages aussitôt qu'il pourra compter sur ses forces. Ainsi les dispositions naturelles constituent en lui le péché ou vice héréditaire; et la rapine qui a sa source dans ces dispositions, est proprement appelée péché, tandis que le premier ne peut être considéré comme une faute imputable [1].

[1] Zwinglii *de Peccat. orig. declar.* Opp. tom. II. fol. 117 : « Quam ergo tandem causam tam imprudentis facti aliam esse putemus, quam amorem sui? etc. Habemus nunc prævaricationis

Or, d'une part, cette explication n'explique rien ; d'autre part, elle est très conforme à l'esprit du protestantisme. D'abord elle n'explique rien ; car si le péché originel a sa cause dans l'amour-propre, celui-ci étoit déjà dans le cœur de l'homme avant sa chute, et il n'a fait que se produire au dehors par le péché. D'un autre côté, le Réformateur considère l'orgueil, ce fruit de l'arbre défendu, comme une disposition naturelle à l'homme ; donc il n'est point un héritage d'Adam ; donc il a Dieu pour auteur immédiat. Et voilà pourquoi cette explication est tout-à-fait dans les principes du protestantisme. Attribuant à Dieu la cause du mal, elle fait des péchés actuels les rejetons nécessaires, les formes visibles des dispositions naturelles ; ce qu'on voit clairement par l'exemple du jeune loup qui, privé de toute liberté, ne peut résister à l'instinct. Ainsi le péché originel ne constitue point un véritable péché :

fontem, φιλαυτίαν scilicet, hoc est suì ipsius amorem : ex hoc manavit quidquid uspiam est malorum inter mortales. Hoc mortuus jam homo filios degeneres procreavisse neutiquam cogitandus est : non magis, quam quod ovem lupus aut corvus cygnum pariat... Est ergo ista ad peccandum amore suî propensio peccatum originale : quæ quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidem et ingenium. Exemplum dedimus de lupo adhuc catulo.... Ingenium ergo est peccatum sive vitium originale : rapina vero peccatum, quod ex ingenio dimanat, id ipsum peccatum actu est, quod recentiores actuale vocant, quod et proprie peccatum est. »

mais il est un vice inhérent à la nature humaine. Zwingle tombe dans une contradiction manifeste, quand il enseigne que les péchés actuels sont de vrais péchés; car ils ne sont, dans son système, que le développement nécessaire des inclinations que le Créateur a mises en nous. D'ailleurs, s'il n'eût envisagé aucun crime comme imputable à l'homme, il eût été plus fidèle à ses principes sur l'origine du mal.

CHAPITRE III.

Contrariétés dans la doctrine de la justification.

§ X.

Exposition générale de la manière dont l'homme est justifié d'après les différentes confessions de foi.

La différence de sentiment sur la chute de l'humanité doit exercer la plus grande influence sur la doctrine de sa réparation. Toutefois, nous devons traiter ce dernier point en particulier ; et il réclame d'autant plus toute notre attention, que les réformateurs faisoient consister leur plus grand mérite dans la prétendue correction du dogme catholique sur cette matière. Ils reconnoissoient que leurs adversaires seroient sortis victorieux du combat, s'ils l'avoient emporté dans l'article de la justification [1]. Luther dit lui-même

[1] *Art. Smalk.*, Pars II. § 3. Cf. *Sol. Dec.* III. p. 653.

(Tischreden) : *Si ce chapitre vient à tomber, c'en est à jamais fait de nous.*

Nous exposons d'abord en général la doctrine des différentes confessions ; puis nous entrons dans tous les détails propres à éclaircir notre sujet.

Voici l'enseignement du concile de Trente. Relégué loin de Dieu, dépouillé de tout mérite, le pécheur est rappelé dans le royaume des cieux par la pure miséricorde divine[1]. Non-seulement cet appel, qui lui est fait en vue de Jésus-Christ, s'annonce à lui d'une manière extérieure par la prédication de l'Evangile; mais l'Esprit saint, opérant sur son âme, réveille ses facultés plus ou moins assoupies dans le sommeil de la mort, le pousse à s'unir à la force d'en haut pour repren-

[1] *Concil. Trident.* Sess. VI. c. 5 : « Declarat præterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis, vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando disponatur : ita ut tangente Deo cor hominis per spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris Litteris, cum dicitur : convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostræ admonemur. Cum respondemus : Converte nos domine ad te, et convertemur, Dei nos gratia præveniri confitemur. »

dre une vie nouvelle, pour rétablir ses rapports avec Dieu. Le pécheur est-il docile à cette voix du Ciel, le premier effet de la vertu divine et de l'activité humaine, c'est la foi en la parole de Dieu. Apprenant alors l'existence d'un monde supérieur, il y croit avec une certitude pleine et entière, dont jamais il n'avoit eu de pressentiment. Les promesses, les vérités surnaturelles qui lui sont annoncées, et surtout la nouvelle que *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné pour lui son fils unique*, toutes ces vérités émeuvent, ébranlent le pécheur. Comparant ce qu'il est avec ce qu'il devroit être selon la volonté divine, il parvient à la vraie connoissance de lui-même, et conçoit la crainte des jugemens de Dieu. De ce moment, il se tourne vers la miséricorde divine, espérant obtenir le pardon de ses péchés. A la vue de l'infinie bonté, quelques étincelles d'amour s'allument dans son cœur; la haine, la détestation du péché s'éveille en lui : il devient pénitent[1]. C'est ainsi que, par l'action du Saint-Esprit et celle

[1] Loc. cit. c. 6 : « Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu, et dum peccatores se intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Chris-

du libre consentement, la justification est préparée. En effet, l'homme reste-t-il fidèle au saint ouvrage commencé en lui, l'Esprit divin, remettant ses péchés, répand dans son âme la grâce sanctifiante et l'amour de Dieu, et dès lors, renouvelé intérieurement, délivré de l'esclavage du péché, il commence à vivre d'une vie nouvelle; ses actions deviennent pures et agréables à Dieu; il marche de justice en justice, et devient, par les mérites du Sauveur, héritier du royaume céleste[1]. Cependant l'homme justifié ne possède pas, à moins d'une révélation particulière, la pleine certitude d'être au nombre des élus.

Les symboles luthériens s'expriment ainsi sur la justification : Quand le pécheur est terrifié par la prédication de la loi, l'Evangile lui apprend la consolante nouvelle que Jésus-Christ est l'*Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde.* Le cœur rempli de frayeur et d'épouvante, il embrasse,

tum propitium fore, illumque, tanquam omnis justitiæ fontem, diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, etc. »

[1] *Concil. Trid.* Sess. VI. c. 7 : « Hanc dispositionem, seu præparationem justificatio ipsa consequitur quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ.... Ejusdem sanctissimæ passionis merito per spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, etc. »

par la foi qui seule justifie, les mérites du Sauveur. A cause de ces mérites, Dieu déclare juste le fidèle, sans qu'il le soit réellement : quoique réputé innocent et mis à couvert de la peine, la faute originelle subsiste encore en lui. Mais si la foi justifie devant Dieu, elle ne reste pourtant pas seule ; car la sanctification se joint à la justification, et la foi se manifeste par les bonnes œuvres qui en sont les fruits. Bien qu'étroitement unies entre elles, la justification et la sanctification ne doivent point être confondues ; autrement on ne pourroit plus avoir aucune certitude, ni du pardon des péchés, ni du salut éternel ; certitude qui est une qualité essentielle de la foi chrétienne. Enfin tout l'œuvre de la régénération appartient à Dieu seul, l'homme n'y a pas la moindre part. Non-seulement l'opération divine précède l'acte de l'homme, mais l'Esprit saint est exclusivement actif : ainsi toute gloire revient à Dieu, et rien à l'homme [1].

[1] *Solid. Declar.*, V. de Lege et Evangel. § 6. p. 678 : « Peccatorum cognitio ex lege est. Ad salutarem verò conversionem illa pœnitentia, quæ tantum contritionem habet, non sufficit : sed necesse est, ut fides in Christum accedat, cujus meritum, per dulcissimam et consolationis plenam Evangelii doctrinam, omnibus resipiscentibus peccatoribus offertur : qui per legis doctrinam perterriti et prostrati sunt. Evangelion enim remissionem peccatorum non securis mentibus, sed perturbatis et vere pœnitentibus annuntiat. Et ne contritio et terrores legis in desperationem vertantur, opus est prædicatione Evangelii : ut sit pœnitentia ad salutem. » Apolog. IV. § 45. p. 87 : « Fides illa,

Quoique dans le fond les réformés soient d'accord avec les luthériens, nous remarquons cependant quelques différences dans les symboles de ces deux communions. Selon Calvin, la fonction d'éveiller dans l'homme le sentiment de sa culpabilité, n'appartient pas seulement à la loi : Dès le commencement, dit-il, l'Evangile concourt à la justification du pécheur; en sorte que, éclairé sur son état par la miséricorde divine, *il passe de la foi à la pénitence*[1]. Dans le même endroit, il s'élève fortement contre ceux qui enseignent

de qua loquimur, existit in pœnitentia, hoc est, concipitur in terroribus conscientiæ, quæ sentit iram Dei adversus nostra peccata et quærit remissionem peccatorum et liberari a peccato. » Apolog. IV. de justit. § 26. p. 76 : « Igitur sola fide justificamur, intelligendo justificationem, ex injusto justum effici, seu regenerari. » § 19. p. 72 : « Nec possunt acquiescere perterrefacta corda, si sentire debent se propter opera propria, aut propriam dilectionem, aut legis impletionem placere, quia hæret in carne peccatum, quod semper accusat nos. » § 25. p. 75 : « Dilectio etiam et opera sequi fidem debent, quare non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in justificatione excluditur. »

[1] Calvin. *Institut.* l. III, c. 3. § 1. fol. 209 : « Proximus autem a fide ad pœnitentiam erit transitus; quia hoc capite bene cognito, melius patebit, quomodo sola fide et mera venia justificetur homo, ne tamen a justitiæ imputatione separetur realis (ut ita loquar) vitæ sanctitas, pœnitentiam verò non modo fidem continuò subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet. — Quibus autem videtur, fidem potius præcedere pœnitentiæ, quam ab ipsa manari vel proferri, tanquam fructus ab arbore, nunquam ejus vis fuit cognita et nimium levi argumento ad id sentiendum moventur. »

une autre doctrine : Ceux-là ne savent point ce que c'est que la foi, s'écrie-t-il, qui ne voient point en elle la source du repentir et du changement de vie. Que le docteur de Genève soit en droit de faire ce reproche aux luthériens, c'est ce qui se montrera bien clairement dans la suite ; car nous verrons qu'il a de la pénitence une tout autre idée que Luther, et qu'il établit une alliance plus intime entre la justification et la sanctification.

Voici une contrariété beaucoup plus importante. Nous avons vu que les luthériens rejettent la prédestination absolue ; mais, suivant les réformés, Dieu n'agit que sur les élus pour les amener à la justification.

Enfin le disciple de Calvin doit se tenir assuré de son salut éternel.

De tout cela il suit que nous devons parler, 1° des rapports de l'activité divine à celle de l'homme dans la régénération ; 2° de la prédestination ; 3° de l'idée de la justification d'après les différens symboles ; 4° de la foi ; 5° des œuvres ; 6° enfin de la certitude du salut.

Quand tous ces points auront été traités en particulier, il sera facile d'embrasser la question d'un seul coup d'œil, et de se faire une juste idée de toute la controverse. Alors celui qui penseroit maintenant que les contrariétés sur cette matière

ne sont pas assez importantes pour justifier les anathèmes de l'Eglise, celui-là verra clairement qu'elle ne pouvoit échanger sa foi antique contre la nouvelle doctrine ; il verra que le dogme catholique et le dogme protestant se heurtent de front.

§ XI.

Des rapports de l'activité divine et de l'activité humaine dans la régénération, d'après le système catholique et d'après le système luthérien.

Dans les principes catholiques, deux activités, celle de Dieu et celle de l'homme, se rencontrent et se pénètrent dans la régénération ; en sorte qu'elle est un ouvrage divin et humain tout à la fois.

La grâce céleste prévient le pécheur ; sans qu'il puisse la mériter ni l'appeler à son aide, elle éveille, anime ses forces assoupies : mais le pécheur doit consentir à la grâce et y correspondre librement [1].

[1] *Concil. Trident.* Sess. VI. c. V : « ... ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem adque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiæ libere assentiendo, et cooperando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritûs sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in

Dieu offre à l'homme son secours pour le tirer du fond de l'abîme; mais l'homme doit recevoir ce secours et agir avec Dieu; et alors, mais seulement alors, il est lui-même accueilli par la vertu divine, et reporté à la hauteur de laquelle il étoit déchu. Quoique son action pénètre tout l'homme, l'Esprit saint n'agit point d'une manière nécessitante : et comment cela? c'est qu'il se prescrit une limite qu'il ne veut pas franchir; car s'il opéroit sur la volonté dans toute la plénitude de sa force, il anéantiroit l'ordre moral établi sur la liberté. Aussi l'Eglise a-t-elle flétri la proposition janséniste, que *le libre arbitre doit céder devant la toute-puissance*[1].

On le voit, la doctrine que nous venons d'ex-

sacris litteris cum dicitur : convertimini ad me, et ego convertar ad vos : libertatis nostræ admonemur. Cum respondemus : converte nos Domine ad te, et convertemur : Dei nos gratia prævenire confitemur. » Can. IV : « Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit. »

[1] La Constitution d'Innocent X (Hard. *concil.*, tom. XI, fol. 143) rejette la proposition n. II : *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur;* et la constitution *Unigenitus* (Hard. loc. cit., fol. 1634) condamne celles qui suivent : n. XIII : *Quando Deus vult animam salvam facere, et eam tangit interiori gratiæ suæ manu, nulla voluntas humana ei resistit.* n. XVI : *Nullæ sunt illecebræ, quæ non cedant*

poser découle naturellement du dogme catholique sur le péché originel. En effet, si l'Eglise eût refusé à l'homme toute liberté, toute faculté pour le bien, elle n'auroit pu, dès lors, enseigner qu'il doit agir avec la grâce; que ses forces doivent être excitées, vivifiées par le Saint-Esprit. Si l'homme, dépouillé de l'image de Dieu, étoit hors de tout rapport avec son auteur, il ne pourroit, en aucune manière, recevoir la grâce justifiante : l'activité divine ne trouveroit pas plus d'écho en lui que dans l'animal privé de raison.

Il n'est pas moins clair, d'un autre côté, que les luthériens ne peuvent admettre la libre coopération; car, selon leur doctrine, le péché originel consiste dans la destruction de l'image de Dieu, c'est-à-dire dans l'extinction des facultés qui seules peuvent agir avec l'Esprit saint. Aussi enseignent-ils que la régénération est exclusivement l'ouvrage de Dieu, que l'homme n'y a pas la moindre part. Déjà dans la célèbre dispute de Leipsick, Luther soutint cette erreur contre le docteur Eck; il compara l'homme à une scie qui, pure-

illecebris gratiæ : quia nihil resistit omnipotenti. n. XIX : *Dei gratia nihil aliud est, quam ejus omnipotens voluntas : hæc est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis scripturis.* n. XX : *Vera gratiæ idea est, quod Deus vult sibi a nobis obediri et obeditur; imperat et omnia fiunt, loquitur tanquam Dominus, et omnia sibi submissa sunt.*

ment passive sous la main de l'ouvrier, se laisse mouvoir dans toutes les directions. Plus tard il se plut à l'assimiler à un *tronc*, à une *pierre*, à une *statue* qui n'a *ni cœur, ni yeux, ni oreilles*[1].

Dans l'école de Mélanchthon, on vit naître et se développer une plus saine doctrine; et même ses disciples, après la mort de Luther, eurent le courage de la défendre ouvertement. Pfeffinger[2] et Victorin Strigel[3] levèrent l'étendard; mais tous leurs efforts n'eurent d'autre résultat que d'engager une lutte dans laquelle ils succombèrent; car l'esprit de Luther remporta une victoire complète, et ses principes et ses sentimens, tout, jusqu'à ses expressions, fut consacré par les symboles du parti[4].

Que l'on nous permette de citer un passage de Plank, où cet écrivain rapporte le sentiment d'Ams-

[1] Luther *in Genes.*, c. XIX : « In spiritualibus et divinis rebus, quæ ad animæ salutem spectant, homo est instar statuæ salis, in quam uxor patriarchæ Loth est conversa, imo est similis trunco et lapidi, statuæ vita carenti, quæ neque oculorum, oris aut ullorum sensuum, cordisque usum habet. »

[2] Pfeffinger, *Propositiones de libero arbitrio,* Lips. 1555. 4. Comp. Plank. loc. cit. vol. IV. p. 567 et suiv.

[3] Plank. loc. cit. p. 584 et suiv.

[4] *Solid. Declar.*, II, de lib. arbitr., § 43. p. 644 : « Ad conversionem suam prorsus nihil conferre potest. » § 20. p. 635 : « Præterea sacræ litteræ hominis conversionem, fidem in Christum, regenerationem, renovationem.... simpliciter *soli* divinæ operationi et Spiritui sancto adscribunt. » Quant à la comparaison

dorf sur l'opération divine. Il dit : « Par sa pa-
» role et sa volonté, Dieu opère toutes choses
» dans les créatures. Lorsque Dieu veut et parle,
» le bois et la pierre sont portés, travaillés, placés
» comme il veut, quand et où il veut. Semblable-
» ment, lorsque Dieu veut et parle, l'homme de-
» vient pénitent, vertueux et juste. Car de même
» que le bois et la pierre, ainsi l'intelligence et la
» volonté humaine sont dans la main et la puis-
» sance de Dieu; en sorte que l'homme ne peut
» rien vouloir que ce que Dieu veut et parle,
» soit dans sa bonté, soit dans sa colère[1]. » Qui ne reconnoît ici la doctrine de Luther? L'esprit du Réformateur perce à chaque mot. La colère de Dieu, selon Nicolas d'Amsdorf, nécessite l'un au mal, comme sa bonté porte l'autre invinciblement à la vertu. Ainsi l'esprit humain se voit entraîné, par une pente irrésistible, à confondre avec les lois générales les relations particulières établies par le Médiateur entre Dieu et l'homme.

Mais quel n'est pas l'embarras du livre de la Concorde, quand il s'agit d'amener l'infidèle à la prédication de l'Evangile? Les absurdités dans lesquelles cette question jette ses auteurs, auroient

de l'homme à une pierre etc., voyez § 16, p. 633, et § 43, p. 644.

[1] Plank. *Histoire de l'origine, des changemens et de la formation de notre doctrine protestante*, tom. IV. p. 708.

seules dû les convaincre de la fausseté de leur enseignement. Si l'homme ne peut contribuer en rien à sa justification, s'il ne possède pas même la capacité de recevoir l'opération divine ; en un mot, si tout commerce avec le Ciel lui est à jamais impossible, de quoi peut être coupable le pécheur qui reste loin de Dieu? quelle est la faute de celui qui ne veut ni lire l'Ecriture, ni entendre la céleste parole ; sans quoi pourtant il est banni pour toujours de la famille du Christ? Si l'homme est destitué de toute faculté religieuse, exiger qu'il entende l'heureuse Nouvelle, c'est lui commander une claire absurdité. Dites-lui plutôt de prendre son essor, de s'élever dans les airs ; du moins comprendra-t-il votre langage. Or comment le livre de la Concorde résout-il la difficulté? L'homme déchu, dit-il gravement, possède encore le pouvoir de se transporter d'un lieu dans un autre ; et, s'il n'a plus d'oreilles intérieures, il a encore des oreilles extérieures. Il n'a donc qu'à se servir de ses pieds et de ses oreilles, *puis s'il ne se convertit pas, c'est sa faute.* Ainsi tandis que l'homme possède encore, selon les catholiques, des facultés intellectuelles et morales ; suivant les luthériens[1], les pieds ont

[1] *Solid. Declar.*, II. de lib. arbitr., § 19, p. 636. Selon ce symbole, l'homme a encore la *locomotivam potentiam ;* il peut

remplacé la volonté; les oreilles, la raison; le corps, l'intelligence.

En général, les réformateurs se trouvent singulièrement embarrassés, quand ils entreprennent d'assigner, dans leur système, une place à l'idée du mérite et du démérite; cette idée éternelle, indestructible dans l'esprit humain, et sur laquelle reposent, selon Kant, toutes les preuves de l'existence du Souvrain Etre. Si l'homme, disent-ils, ne peut agir avec Dieu, du moins peut-il éloigner de lui l'opération divine; ce qui suffit pour le rendre coupable. Mais si l'homme ne peut que résister à la grâce, si tous sont également nécessités, pourquoi l'un parvient-il à la justification, tandis que l'autre reste dans l'endurcissement? N'en cher-

encore *externa membra regere.* § 33. p. 640 : « Non ignoramus autem et Enthusiastas et Epicureos pia hac de impotentia et malitia naturalis liberi arbitrii doctrina, qua conversio et regeneratio nostra soli Deo, nequaquam autem nostris viribus tribuitur, impie, turpiter et maligne abuti. Et multi impii illorum sermonibus offensi atque depravati, dissoluti et feri fiunt, atque omnia pietatis exercitia, orationem, sacram lectionem, pias meditationes, remisse tractant aut prorsus negligunt, ac dicunt : Quandoquidem propriis suis naturalibus viribus ad Deum sese convertere nequeant, perrecturos se in illa sua adversus Deum contumacia : aut expectaturos, donec a Deo violenter, et contra suam ipsorum voluntatem convertantur, etc. » § 39, p. 642 : « Dei verbum homo etiam nondum ad Deum conversus, nec renatus, externis auribus audire aut legere potest. In ejusmodi enim externis rebus homo adhuc, etiam post lapsum, aliquo modo liberum arbitrium habet, ut in ipsius potestate sit ad cœtus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire vel non audire. »

chons point la cause dans la créature, mais dans l'inflexible Régulateur de toutes choses : c'est lui qui se plaît à écarter les obstacles dans le premier, et à les laisser subsister dans le second. Mais en coûteroit-il plus à Dieu pour amener tel homme à l'Evangile que tel autre, puisque tous sont sous le poids de la nécessité? Quoiqu'il en soit, qu'on nous montre la faute du pécheur. En un mot, cette doctrine, *L'homme ne coopère point à la grâce,* a son fondement métaphysique dans la théorie de Luther qui fait de l'esprit humain un instrument purement passif entre les mains de Dieu. Or, de tout cela, quelle est la conséquence? C'est que Dieu, de toute éternité, a prédestiné les hommes, les uns à la gloire, les autres à la damnation. Aussi, pendant les disputes *synergistiques,* les théologiens les plus conséquens du parti, Flacius, Heshusius et d'autres, érigèrent la prédestination absolue[1]; mais le livre de la Concorde sacrifia l'harmonie du système à des sentimens plus sains[2].

Efforçons-nous de pénétrer plus avant encore dans le dogme protestant. Si, par la faute pri-

[1] Plank. loc. cit., tom. IV, p. 704 et 707.

[2] *Solid. Declar.*, p. 644 : « Etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur : qui enim semper Spiritui sancto resistunt... ii non convertuntur : attamen trahit Deus hominem, quem convertere decreverit. »

mitive, l'homme a perdu l'intelligence et la volonté, évidemment dans la régénération Dieu rétablit d'abord ces mêmes puissances. Ainsi donc les catholiques disent : Le premier effet de la grâce est d'éveiller, de raviver et de purifier les forces de l'homme ; mais les protestans répondent : La force réparatrice crée de nouveau les facultés supérieures.

Après cela, nous devons concevoir, du moins jusqu'à un certain point, la remarque du livre de la Concorde, que si le fidèle agit dans le développement de la régénération, ce n'est toutefois qu'à l'aide de sa partie restaurée, puisque tout ce qui reste du vieil Adam ne peut rien pour le royaume des cieux[1]. Cette doctrine, on le voit assez, détruit l'identité du moi humain. Comment en effet l'homme régénéré, l'homme en qui s'est opérée une nouvelle création, comment pourroit-il se reconnoître pour le même individu? Semblable-

[1] *Solid. Declar.*, II. de lib. arbitr., § 45. p. 645 : « Ex his consequitur, quam primum Spiritus sanctus, per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoaverit, quod revera tunc per virtutem Spiritûs sancti cooperari possimus, ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc verò ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quæ Spiritus sanctus in conversione in nobis inchoavit. » Si ce ne sont pas là des paroles jetées en l'air, ce passage signifie que, par le péché originel, l'homme a perdu non pas une simple qualité de l'entendement, mais les facultés supérieures de croire

ment aussi, dans ce système, nul repentir, nulle pénitence; car les nouvelles facultés se repentiront difficilement du mal qu'elles n'ont pas fait; et le vieil homme, privé de tout sens pour les choses célestes, ne peut non plus concevoir la douleur du péché.

Observons en outre que le reproche de pélagianisme, cette éternelle accusation des protestans, trouve ici son explication [1]. A la vérité, nous remarquons partout dans les réformateurs, l'intention formelle de travestir le dogme catholique, et Mélanchthon surpassa même son maître à cet égard. D'un autre côté l'ignorance eut beaucoup de part à cette objection. Chose incroyable, les thomistes sont taxés de pélagianisme; Luther proclame ses opinions l'ancienne doctrine maintenue contre cette hérésie! Qui donc a jamais enseigné, dans l'Eglise, que le péché a détruit les facultés religieuses et morales? Cependant, nous devons le recon-

et de vouloir; qu'en conséquence il ne recouvre ces facultés que dans la régénération.

[1] Calvin est beaucoup plus juste que les Luthériens. *Instit.* l. III. c. 14. § 11. fol. 279 : « De principio justificationis nihil inter nos et saniores scholasticos pugnæ est, quin peccator *gratuito a damnatione liberatus*, *justitiam obtineat*, idque per remissionem peccatorum, nisi quod illi sub justificationis vocabulo renovationem comprehendunt, qua per Spiritum sanctum renovamur in vitæ novitatem. Justitiam verò hominis regenerati sic describunt, quod homo per Christi fidem Deo semel conciliatus, bonis operibus justus censeatur, et eorum merito sit acceptus. »

noître, il est très facile de se méprendre sur le sens intime de notre doctrine. Montrons ce qui induisit en erreur les protestans; par là nous verrons encore ici qu'ils étoient conduits par des sentimens louables, mais que la raison, l'intelligence, ne présida point à la conception de leur système.

L'Eglise enseigne que, dans l'homme déchu, il existe encore des facultés supérieures; que ces facultés ne sont pas exclusivement capables de pécher, mais qu'elles doivent concourir à la régénération. Or, cet enseignement fit penser aux luthériens que, selon nous, le bon usage de la volonté mérite la grâce sanctifiante. Effectivement ce seroit tomber dans le pélagianisme, que de soutenir une semblable opinion; car alors ce ne seroit plus Jésus-Christ, mais l'homme qui mériteroit la grâce; disons mieux, la grâce cesseroit d'être grâce. Pour éviter cette erreur prétendue, les réformateurs dirent que l'homme, horriblement dégradé, ne reçoit que dans la régénération la faculté de percevoir les choses divines.

Mais voici le sens profond du dogme catholique. Le fini ne peut, livré à lui-même, atteindre l'infini; en vain la nature déploie-t-elle tous ses

Il y a bien, dans ces paroles, quelques inexactitudes; mais combien Calvin n'est-il pas plus consciencieux que les auteurs du livre de la Concorde. Voy. *Solid. Declar.* II. 52. p. 648.

efforts, elle est incapable d'arriver au surnaturel; entre Dieu et l'homme il resteroit un abîme immense, s'il n'étoit comblé par la grâce. En un mot, il faut que Dieu s'abaisse jusqu'à l'homme, pour que l'homme soit élevé jusqu'à Dieu. Aussi, dans le mystère de la réconciliation, c'est Dieu qui s'est fait homme, mais ce n'est point l'homme qui s'est fait Dieu. Or c'est ainsi qu'il en arrive dans la régénération. Bien qu'il possède encore des forces spirituelles, l'homme tombé ne peut, par leur bon usage, venir à la grâce; mais il faut que la grâce, toujours miséricordieuse, donne à nos facultés la première consécration divine; il faut qu'elles nous préparent à recevoir l'image du Christ.

Ici encore se fait sentir toute l'importance du dogme sur la condition première de l'humanité. Les catholiques disent : Déjà l'homme primitif, pour entrer en commerce avec son auteur, devoit être pénétré par la vertu d'en haut : combien l'homme tombé, à plus forte raison, doit-il être incapable de rétablir ses rapports avec le créateur? Telle est, au contraire, la doctrine des protestans : L'homme encore innocent pouvoit de lui-même s'allier à la divinité; donc l'idée de forces spirituelles appartenant à la nature, donc surtout l'activité de l'homme dans la régénération, est incompatible avec l'idée de la grâce,

et déroge aux mérites du Sauveur, si elle ne les met pas au néant. *L'homme se trouve encore dans la possession de toutes ses facultés;* cela signifie, dans leur système, qu'il peut de lui-même connoître Dieu et l'aimer d'un amour parfait. Si donc ils vouloient maintenir l'idée de la grâce, il leur falloit détruire l'intelligence et la volonté; mais il n'en est pas ainsi dans le système catholique, qu'ils ne vouloient point approfondir.

Plaçons-nous maintenant à un autre point de vue. Entraînés par la force du sentiment, les auteurs de la réforme confondirent, à ce qu'il paroît, l'objet et le sujet dans la régénération. Sous le premier rapport, l'homme est entièrement passif, mais il ne l'est point sous le second. Esclave du péché, relégué loin du ciel, il ne peut, en aucune manière, parvenir à la grâce, s'il ne confesse qu'il ne trouve en lui qu'indigence, que misère. Rempli d'une humilité profonde, il doit s'abandonner à la miséricorde divine, reconnoissant qu'il ne peut que recevoir, qu'en conséquence il est purement passif. Alors, mais seulement alors, il rentre dans ses rapports de dépendance avec le Ciel. Mais s'il vouloit offrir son œuvre à Dieu pour prix de la grâce, c'est-à-dire, s'il vouloit le rendre son débiteur, il s'égaleroit à la Divinité, et se trouveroit hors des rapports de la créature avec l'auteur des êtres. Or, en s'appuyant

uniquement sur les mérites du Sauveur, l'homme est passif, sans action, et laisse Dieu seul agir. Mais lorsqu'il reçoit l'opération divine, il devient actif et agit avec Dieu; et même quand il reconnoît librement qu'il est passif, qu'il ne peut que recevoir, il exerce la plus haute activité dont il soit capable. Si donc les réformateurs rejetèrent toute action de la part du pécheur, c'est qu'ils confondirent ces deux choses. Suivant la doctrine de l'Eglise, l'homme est passif en ce sens qu'il ne peut mériter la grâce; mais il est actif en tant qu'il doit recevoir librement la vertu divine, et se l'approprier par sa coopération. En se reconnoissant passif dans le premier cas, le fidèle catholique rend gloire à Dieu; en se reconnoissant actif dans le second, il remercie Dieu de pouvoir le glorifier [1].

[1] Les réformateurs et après eux les théologiens protestans, reprochent à *l'Eglise* d'enseigner le mérite de congruité. Ils taxent de pélagianisme la doctrine selon laquelle il faut espérer que Dieu a donné sa grâce aux payens qui ont fait le meilleur usage de leurs facultés.

D'abord le concile de Trente ne parle point du mérite de convenance. Quant aux scolastiques qui partageoient ce sentiment, ils s'appuyoient sur l'exemple du centenier Corneille (*Hist. des Apôt.* X. 22—23); et ils auroient pu ajouter que plusieurs platoniciens ont embrassé le christianisme, tandis que nous ne voyons nulle part qu'un épicurien se soit converti. Nous serions curieux de voir ce fait expliqué par un luthérien *orthodoxe*. Ce luthérien accuseroit d'hérésie la plus belle partie de l'histoire ecclésiastique de Néander, la partie où il montre ce que les anciennes religions

et les systèmes des philosophes avoient de favorable à l'Evangile. Dans les principes protestans, toute philosophie de l'histoire est radicalement impossible. D'ailleurs autre chose est d'enseigner que Dieu veut bien avoir égard aux efforts du payen, autre chose de dire que celui-ci mérite la grâce par ses efforts.

Mais ce n'est pas tout : si nous en croyons les mêmes réformateurs, l'Ecole a enseigné que, par ses propres forces, l'homme peut aimer Dieu au-dessus de toutes choses. Pour peu que l'on connoisse la théologie du moyen âge, on est frappé d'étonnement. Quelques professeurs obscurs, sans crédit, sans réputation, ont bien pu soutenir une semblable doctrine; mais écoutons le célèbre Pallavicin : « Si vitium aliquorum accusat, reminisci debuerat (Sarpi) in omnibus disciplinis, ac potissimum in nobilissimis, adeoque maxime arduis, tolerandos esse professorum plerosque vitiis laborantes : plurimis concedi, ut in illis ingenia exerceant, quo doctrinæ præstantia in paucis efflorescat.... Nulli datum reipublicæ est, ut in sua quisque arte præcellat : vel ipsa natura, quacumque solertia humana major, vitiosos partus, abortus, monstra præpedire non valet. Unicum superest remedium, ut videlicet eos artifices adhibeas, quos communis existimatio comprobat. Id usu venit scholasticæ theologiæ. Disciplinarum omnium præstantissima simulque difficillima ea est; ejus possessionem sibi multi arrogant, pauci obtinent : hos constanter admiratur hominum consensio : alii processu temporis, qua neglecti, qua ignoti jacent, qua etiam derisi. » (*Hist. concil. trident.* l. VII, c. 14, p. 253.)

§ XII.

Doctrine des réformés sur les rapports de la grâce à la liberté. Prédestination.

Nous l'avons vu plus haut, la doctrine réformée sur le péché primitif dégrade horriblement l'esprit humain, quoiqu'elle n'aille point jusqu'à détruire l'intelligence et la volonté. Or cette doctrine exerce ici la plus grande influence. Par une conséquence nécessaire, les calvinistes enseignent aussi que la grâce prévient le pécheur, qu'elle enfante toutes les actions moralement bonnes. Ainsi nous voyons sur ce point toutes les églises dans une parfaite uniformité de croyance. D'un autre côté, comme ces hérétiques avoient du mal héréditaire des idées plus saines et moins exagérées, ils ne furent point conduits par engagement de système à rejeter toute coopération de la part de l'homme[1]; mais en cela ils ne sont plus d'accord qu'avec les

[1] Calvin. *Institut.* l. II, c. 3, n. 6 : « Sed erunt forte, qui concedent, a bono suopte ingenio aversam, sola Dei virtute converti (voluntatem) : sic tamen ut præparata, suas deinde in agendo partes habeat (Ici Calvin attaque particulièrement Pierre Lombard)... Ego autem... contendo, quod et pravam nostram voluntatem corrigat Dominus, vel potius aboleat, et a seipso bonam submittat. Quatenus a gratia prævenitur, in eo ut pedise-

catholiques; car ils heurtent de front l'enseignement luthérien.

Cependant de ce que l'homme peut agir avec la grâce, il ne s'ensuit point dans les principes de Calvin, qu'il puisse recevoir ou rejeter l'opération divine; au contraire où Dieu frappe, il faut que la porte s'ouvre nécessairement : l'homme qui n'entre pas dans la voie, n'a point été touché par la vertu céleste. Or, nous voici arrivés au dogme de la prédestination.

A côté d'insignifians ou d'absurdes systèmes, on vit à toutes les époques, dans l'Eglise catholique, se développer de profondes théories sur l'élection divine. C'est que la science, le génie trouvent dans cette matière un champ immense, inépuisable, et qui souvent provoque sans re-

quam appelles, tibi permitto, sed quia reformata opus est Domini. » D'après ces paroles, telle pourroit être la différence entre Calvin et les Catholiques. Suivant le Réformateur, Dieu guérit d'abord la volonté sans aucune coopération de la part de l'homme (comment cela se fait-il? le comprenne qui pourra); mais ensuite la volonté devient active pour le royaume des cieux. Or l'Eglise enseigne que la volonté doit concourir à sa propre restauration. Quant à la contrariété entre Calvin et Luther, elle consiste évidemment en ce que, d'après le dernier, jamais rien du vieil homme ne peut agir pour le ciel. — *Confess. Helvet.* I. c. IX, p. 21 : « Duo observanda esse docemus; primum, regeneratos in boni electione et operatione, non tantum agere passive, sed active. Aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agant. Recte enim Augustinus adducit illud, quod Deus dicitur noster adjutor. Nequit autem adjuvari, nisi is, qui aliquid agit. »

lâche les recherches du philosophe. Toutefois l'Eglise a resserré la discussion dans certaines limites. On peut représenter Dieu par rapport à l'homme, de manière que celui-ci disparoît; comme aussi telle relation établie de l'homme au Créateur, anéantiroit l'idée de Dieu comme dispensateur de la grâce. Dans le premier cas, Dieu paroît agissant arbitrairement, et sa volonté ne peut plus être conçue par l'homme ; dans le second, au contraire, Dieu est tellement dominé par l'homme, qu'il cesse d'être ce qu'il est, l'auteur de tout bien. Donc il n'y a point de détermination nécessitante, soit qu'elle s'exerçât de l'homme à Dieu, ou de Dieu à l'homme. Aussi l'Eglise enseigne-t-elle, d'une part, que la grâce est purement gratuite; d'autre part, qu'elle est offerte à tous les hommes; qu'ainsi la damnation a sa cause dans le libre refus de recevoir le secours du ciel [1].

[1] *Concil. Trident.*, Sess. VI, c. II : « Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris, sed etiam pro totius mundi. » c. III : «Ille pro omnibus mortuus est : » Can. XVII : « Si quis justificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit; reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum; anathema sit. » Dans sa constitution contre Jansenius, Innocent X rejette la proposition (n. V) : *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse.* (*Hard. Concil. tom. XI, fol.* 143.)

Les symboles luthériens, mais non pas le fondateur de la secte, enseignent aussi que le Sauveur est mort pour tous, qu'il appelle à lui tous les pécheurs, qu'il veut sincèrement le salut de tous les hommes[1].

Telle n'est point la doctrine de Calvin. A la vérité, il prévient le lecteur que, marchant prudemment sur le bord de l'abîme, il n'aura point l'audace de sonder les secrets de la Providence, ni de toucher à la prédestination : soulever une seule question sur ce sujet, dit-il, c'est affronter déjà de tous les écueils le plus dangereux[2]. Cependant il trouve un grand intérêt pratique dans l'élection absolue. Voici comme il parle des doux fruits (*suavissimus fructus*) qu'il y avoit découverts. D'abord le fidèle ne peut être intimement convaincu de cette vérité,

[1] *Solid. Declar.* XI. *de Æterna Dei prædestinatione*, § 28, p. 765 : « Si igitur æternam electionem ad salutem utiliter considerare voluerimus, firmissime et constanter illud retinendum est, quod non tantum prædicatio pœnitentiæ, verum etiam promissio Evangelii revera sit universalis, hoc est quod ad omnes homines pertineat. » Viennent ensuite plusieurs passages de l'Écriture. § 29, p. 766 : « Et hanc vocationem Dei, quæ per verbum Evangelii nobis offertur, non existimemus simulatam et fucatam : sed certo statuamus, Deum nobis per eam vocationem voluntatem suam revelare : quod videlicet in iis, quos ad eum modum vocat, per verbum efficax esse velit, ut illuminentur, convertantur et salventur. » § 38, p. 769 : « Quod autem verbum Dei contemnitur, non est in causa Dei vel præscientia vel prædestinatio, sed perversa hominis voluntas. »

[2] Calvin. *Institut.*, l. III, c. 21, fol. 336.

que le salut prend uniquement sa source dans la miséricorde divine, s'il ne sait que tous ne sont pas destinés à la gloire, mais que Dieu donne à l'un ce qu'il refuse à l'autre. Et qui ne le voit? la doctrine contraire, poursuit le Réformateur, arrache des cœurs l'humilité jusque dans sa racine, (*ipsam humilitatis radicem evellit*), rend impossible toute reconnoissance envers Dieu; enfin elle jette le trouble dans la conscience du juste; car c'est de la connoissance qu'il n'y a entre lui et le réprouvé d'autre différence que celle de la foi, que découlent pour lui les plus sûres consolations[1].

Calvin a laissé un exemple bien instructif à ceux qui jugent de la vérité d'une nouvelle doctrine par les avantages pratiques qu'ils croient en retirer. Ses aberrations le montrent assez : toute la tâche du théologien est de rechercher, dans la foi catholique, ce qu'elle renferme de propre à

[1] Calvin. loc. cit. c. 21, § 2, fol. 336, c. 24. § 17, fol. 390 : « Nempe tutius piorum conscientiæ acquiescunt, dum intelligunt, nullam esse peccatorum differentiam, modo adsit fides. » Ceci est dit plus au long dans l'écrit suivant de Calvin. *de Æterna Dei prædest. Opusc.* p. 883 : « Imprimis rogatos velim lectores.... non esse ut quibusdam falsò videtur, argutam hanc vel spinosam speculationem, quæ absque fructu ingenia fatiget : sed disputationem solidam et ad pietatis usum maxime accommodatam : nempe, quæ et fidem probe ædificet, et nos ad humilitatem erudiat, et in admirationem extollat immensæ erga nos Dei bonitatis : et ad hanc celebrandam excitet etc. »

nourrir la piété; car ici la vérité du dogme assure la vérité des sentimens religieux inspirés par lui. Pour donner une base solide à la vie chrétienne, Calvin définit ainsi la prédestination : « Nous appelons *prédestination*, dit-il, le décret » éternel par lequel Dieu a fixé le sort de chaque » homme en particulier. Car tous ne sont pas créés » pour la même fin : les uns sont destinés à la vie » éternelle, les autres aux peines de l'enfer. Ainsi » donc, suivant que tel homme a été choisi pour » l'une ou l'autre de ces conditions, nous disons » qu'il a été prédestiné à la vie ou à la mort[1]. » Les paroles suivantes expriment encore la même doctrine : « Nous prétendons que Dieu, par un » décret éternel, a déterminé quelles de ses créa- » tures il rendroit bienheureuses, et quelles il dé- » voueroit à la damnation. A l'égard des élus, ce » décret est uniquement fondé sur la miséricorde » divine; les réprouvés, au contraire, sont exclus » de la vie par un jugement juste mais incompré- » hensible[2]. »

[1] Calvin. *Institut.* L. III, c. 21, n. 5, p. 337 : « Prædestinationem vocamus æternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes : sed aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem prædestinatum dicimus. »

[2] Loc. cit. n. 7, p. 339 : « Quos vero damnationi addicit, his

Il est à peine croyable à quels blasphèmes Calvin est obligé d'avoir recours, pour mettre cet enseignement à couvert des objections. Comme il reconnoissoit que la foi est un don du Ciel, les catholiques raisonnoient ainsi, d'après l'Ecriture : Plusieurs ont embrassé l'Evangile, ont cru à Jésus-Christ, sans que pourtant ils aient persévéré dans le bien; donc il n'est pas vrai que Dieu n'accorde sa grâce qu'aux élus. A cela que répond Calvin ? Dieu, dit-il, s'insinuant dans le cœur du réprouvé, produit en lui l'apparence de la foi, pour le rendre d'autant plus inexcusable[1]. Ainsi, au lieu de reconnoître dans le Dispensateur des biens la volonté de sauver tous les hommes, le Réformateur dit hardiment : *Dieu trompe le réprouvé, il le jette dans l'erreur.*

justo quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili judicio vitæ aditum præcludi. » Il faut voir comment Calvin traite les théologiens qui attaquèrent cette doctrine. Son écrit *de Æterna Dei prædestinatione*, et son traité *de libero arbitrio*, sont dirigés contre Albert Pighius, savant et profond écrivain. Dans le premier, il ne va pas jusqu'à blesser toutes les convenances, mais nous lisons dans le second, p. 881 : « Albertus Pighius Campensis, homo phrenetica plane audacia præditus... Paulo post librum editum, moritur Pighius. Ergo ne cani mortuo insultarem, ad alias lucubrationes me converti.... In Pighio nunc et Georgio siculo, belluarum par non male comparatum, etc. »

[1] Calvin *Institut.*, l. III, c. 2, n. 11, p. 194 : « Etsi in fidem non illuminantur, nec Evangelii efficaciam vere sentiunt, nisi qui præordinati sunt ad salutem : experientia tamen ostendit reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem

Mais voici qui n'est pas moins étrange. Une preuve invincible de la prédestination, c'est que Dieu manifeste sa bonté dans les élus, et sa justice dans les réprouvés : comme s'il n'y avoit entre ces deux attributs, nul rapport, nulle relation nécessaire. Dieu n'est-il donc pas tout à la fois juste et miséricordieux, et cela envers tous les hommes? Est-il donc comme les juges corrompus de ce monde, seulement juste envers les uns, et seulement miséricordieux envers les autres ? D'ailleurs l'idée de justice en Dieu emporte l'idée du péché. Or le péché ne peut exister dans le réprouvé, puisqu'il ne possède aucune liberté, puisqu'il est absolument exclu du royaume des cieux. Enfin nous devons dire la même chose de la miséricorde ; car nécessairement son objet est l'homme pécheur qui s'est éloigné de la loi librement, mais non pas qui en a été éloigné par une force étrangère.

Grâce aux longs efforts de Calvin et de ses disciples, cette doctrine parvint enfin à pervertir le sens chrétien des peuples. Assez long-temps, il

judicio quicquam ab electis differant. Quare nihil absurdi est, quod cœlestium donorum gustus ab Apostolo, et temporalis fides a Christo illis adscribitur : non quod vim spiritualis gratiæ solide percipiant, ac certum fidei lumen; sed quia Dominus, ut magis convictos et inexcusabiles reddat, se insinuat in eorum mentes, quatenus sine adoptionis spiritu gustari potest ejus bonitas. » p. 195 : « Commune cum illis (filiis Dei) fidei principium habere videntur, sub integumento hypocriseos. »

est vrai, la ville de Berne la repoussa avec indignation; mais plus tard les députés de la Suisse, assemblés à Zurich, y donnèrent leur plein assentiment. Ensuite elle fut enseignée par la confession de France [1] et celle de Belgique [2].

Toutefois plusieurs églises, entre autres celle d'Angleterre, ont beaucoup adouci les opinions de Calvin [3]. Quant au catéchisme palatin, il se tait sur le sujet de la prédestination; et le symbole de la Marche la rejette formellement [4].

[1] *Confess. Gallic.*, c. XII, p. 115.

[2] *Confess. Belg.*, c. XVI, p. 189 : « Credimus, posteaquam tota Adam progenies sic in perditionem et exitium, primi hominis culpa, præcipitata fuit, Deum se talem demonstrasse, qualis est; nimirum misericordem et justum. Misericordem quidem, eos ab hac perditione liberando et servando, quos æterno et immutabili suo consilio, pro gratuita sua bonitate in Jesu Christo Domino nostro elegit et selegit, absque ullo operum eorum respectu : justum vero, reliquos in lapsu et perditione, in quam sese præcipitaverunt, relinquendo. » Cf. Synod. Dordrac. Cap. I. Art. VI. et seq. p. 303 et seq.

[3] *Confess. Anglic.*, Art. XVII, p. 132.

[4] La *Confess. Scot.*, Art. VIII, p. 141, s'exprime à peu près comme les catholiques. La *Declar. Thorun.* Art. XVIII. p. 423, ne se prononce qu'avec doute. Voy. aussi *Conf. March.* Art. XV, p. 383. La Confession Hongroise évite adroitement la question.

§ XIII.

Idée de la Justification d'après la doctrine catholique.

Le défaut de connoissances sur les usages et les mœurs du monde ancien, mais spécialement l'étude superficielle de ses idiomes, amenèrent d'épaisses ténèbres dans l'article de la justification; et c'est ce qui augmenta encore la difficulté de saisir, dans toute son étendue, la doctrine catholique sur cette matière.

Comme le monde invisible ne se produit à la lumière, si nous osons le dire, que sous l'enveloppe d'un corps matériel, les anciens avoient coutume, pour exprimer les choses intérieures, de montrer le symbole qui leur sert d'emblème.

Lors donc que, dans l'ancienne alliance, la justification est représentée sous la forme d'un acte judiciaire, d'une sentence extérieure par conséquent, c'est tomber dans une erreur grossière que de ne pas voir aussi dans cette figure la délivrance intérieure du mal. Rien, peut-être, ne montre mieux combien les protestans saisirent peu le génie des langues anciennes, que le passage suivant : « Pour désigner l'œuvre entier de la » justification, dit Gerhard, l'Ecriture n'emploie

» que des termes empruntés des formes judiciai-
» res; ainsi nous voyons le jugement, Ps. 145; les
» juges, Jean 5, 27; le tribunal, Rom. 14, 10;
» l'accusé, Rom. 3, 19; le plaignant, Jean 5, 45;
» les témoins, Rom. 2, 15; les actes de procédure,
» Col. 2, 14; l'avocat, 1 Jean 2, 1; la sentence,
» Ps. 32, 1 etc.[1]. » Mais plus ces sortes d'expressions sont nombreuses, multipliées, mieux on auroit dû comprendre qu'elles doivent être prises, du moins en partie, dans un sens figuré.

D'un autre côté, ce n'est que de loin en loin, nous le savons, que la science catholique sut développer systématiquement la vraie doctrine, et la ramener à sa base philologique[2]. Mais alors même qu'on ne pouvoit clairement se rendre

[1] Gerhard. *Loc. theolog.* ed. Cotta, tom. III. p. 6.

[2] Dans son Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique, c. VI, Bossuet s'exprime ainsi : « Comme l'Ecriture nous explique la rémission des péchés, tantôt en disant que Dieu les couvre, et tantôt en disant qu'il les ôte et qu'il les efface par la grâce du saint Esprit, qui nous fait nouvelles créatures : nous croyons qu'il faut joindre ensemble ces expressions, pour former l'idée parfaite de la justification du pécheur. » C'est pour ne pas avoir approfondi le génie des langues orientales, que les protestans et, nous devons le dire, que les catholiques ont souvent interprété, d'une manière étrange ou du moins insuffisante, les endroits de l'Ecriture concernant la justification. Bellarmin va nous fournir la preuve de ce que nous avançons. Calvin, *Institut.* l. III. c. 11, cite Rom. IV. 7, 8, où saint Paul rapporte les paroles du psaume 31 : *Bienheureux ceux à qui les iniquités sont pardonnées et dont les péchés sont couverts. Heureux*

compte de sa croyance, on conserva toujours le véritable sens des anciens. L'origine de l'Eglise se liant à la fin du monde antique, l'intelligence de ses idiomes s'est transmise, d'âge en âge, d'une manière vivante. D'ailleurs, si d'après saint Au-

l'homme à qui le Seigneur n'a point imputé de péché. Là dessus le Réformateur fait ce raisonnement. Dans ces passages l'Ecriture donne une définition complète de la justification; car autrement elle ne diroit point : *Bienheureux ceux à qui... heureux l'homme etc.* Or elle ne parle que du *couvrement*, que de la *non-imputation* du péché; donc justifier, c'est ne point imputer de péché, c'est les couvrir aux yeux de Dieu. A cela Bellarmin répond, *de Justif.*, l. II, c. 9, qu'il est écrit au psaume 118 : *Heureux les hommes sans tache dans la voie, qui marchent dans la loi du Seigneur;* et en saint Matthieu, c. V : *Bienheureux les pauvres d'esprit* *...., *les débonnaires;... bienheureux ceux qui pleurent..., ceux qui sont affamés et altérés de la justice....; bienheureux les miséricordieux..., les purs de cœur..., les pacifiques etc.* Sur ces paroles, notre auteur fait cette rétorsion : Ici l'Ecriture donne une définition complète de la justification. Or elle ne parle pas seulement du *couvrement* et de la *non-imputation* du péché; donc etc. Alors entrant dans le fond de la difficulté, Bellarmin ajoute : Potest igitur ad omnes ejusmodi quæstiones responderi, non poni in his locis integram definitionem justificationis, aut beatitudinis; sed explicari solum aliquid, quod pertinet ad justificationem aut beatitudinem acquirendam. » Sans doute cette réponse résout parfaitement l'objection de Calvin, mais elle ne remplit pas toutes les conditions imposées par la science.

* *Pauperes spiritu* (en grec *πτωχοὶ*, mendiant) c'est-à-dire, ceux qui souffrent volontairement la pauvreté, et même ceux qui, possédant une fortune modique, ne désirent pas de plus grandes richesses. (*Note du trad.*)

gustin l'ancien Testament n'est que le nouveau couvert d'un voile, comme ce dernier à son tour n'est que l'ancien dévoilé, l'Eglise a dû encore mieux comprendre que la Synagogue les livres sacrés des Juifs. Dans la matière qui nous occupe, comme dans toutes les idées religieuses communes aux deux Testamens, l'Eglise prête à l'ancien une forme plus analogue encore à son contenu; en sorte que l'intelligence, libre de toute entrave, a une vue plus claire, plus pénétrante.

D'après le concile de Trente, la justification est la translation de l'état de péché dans l'état de grâce; c'est-à-dire, d'une part, la destruction de l'affinité avec Adam pécheur; d'autre part, l'association avec Jésus-Christ, le juste et le saint par excellence [1]. Ainsi, considérée négativement, la justification est le pardon des péchés; prise dans un sens positif, c'est la sanctification. Inhérente au chrétien, elle le renouvelle intérieurement et le rend juste devant Dieu : elle le rétablit dans l'état primitif [2]. C'est que la vertu justifiante donne en même temps à l'homme la foi, l'espérance et la

[1] *Concil. Trid.* Sess. VI. c. V : Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum, salvatorem nostrum. »

[2] Loc. cit. c. VII : « Quæ (justificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis

charité; c'est qu'elle nous unit à Jésus-Christ, nous fait membres de son corps [1]. En d'autres termes, la justification est tout à la fois sanctification et pardon des péchés, car ces deux choses sont inséparables. Répandant l'amour de Dieu dans le cœur du juste, elle purifie son âme, régénère, sanctifie sa volonté; en sorte qu'il trouve une délectation toujours nouvelle dans la loi du Seigneur. En un mot, par la justification, tout notre être devient agréable à Dieu; car nous ne sommes pas seulement réputés, mais faits justes par la grâce [2].

per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum; unde homo ex injusto fit justus, etc. »

[1] *Concil. Trident.* Sess. VI. c. VII. « Quanquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis domini nostri Jesu Christi communicantur : id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito per spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit per Jesum Christum, cui inseritur, per fidem, spem et charitatem. Nam fides nisi ad eam spes accedat et charitas neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit. »

[2] Pour mieux saisir l'idée de la justification, écoutons encore quelques définitions. Thom. Aq. Prima secund. Q. CXIII. Art. I et Art. VI. « Justificatio importat transmutationem de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. » Le même docteur avoit défini la justice « rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ sc. rationi. » Bellarm. *de Justificatione* l. II. c. VI : « Justificatio sine dubio motus

Généralement parlant, ce passage de la vie de la chair à la vie de l'esprit ne peut être l'ouvrage d'un moment. Sans doute l'acte même de la justification est simultané[1]; mais il faut qu'il soit précédé de différens mouvemens qui se succèdent les uns aux autres. Dès que l'intelligence croit avec une pleine certitude les vérités évangéliques, l'âme du pécheur, ébranlée profondément, est agitée par la crainte et par l'espérance, par la douleur et par l'amour; et la victoire reste incertaine jusqu'au temps heureux où, par une

quidam est de peccato ad justitiam, et nomen accipit a termino, ad quem ducit, ut omnes alii similes motus, illuminatio, calefactio et cæteri : non igitur potest intelligi vera justificatio, nisi aliqua præter remissionem peccati justitia acquiratur. Quemadmodum nec vera erit illuminatio, nec vera calefactio, si tenebris fugatis, vel frigore depulso, nulla lux, nullusque calor in subjecto corpore subsequatur. » Saint Augustin dit, *de Spirit. et lit.* c. 17 : « Ibi (chez les Juifs) lex extrinsecus posita est, qua injusti terrerentur, hìc (dans le christianisme) intrinsecus data est, qua justificarentur. » Sur ces paroles, Bellarmin fait cette remarque : « Quo loco dicit (Augustinus), hominem justificari per legem scriptam in cordibus, quæ ut ipse ibidem explicat, nihil est aliud, nisi charitas Dei diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. » Bellarmin continue, l. II. c. VII : « Itaque per justitiam, qua justificamur, intelligitur fides et charitas, quæ est ipsa facultas bene operandi. » Pallavicin dit, l. VIII. c. 4. p. 259 : « Consenserunt omnes (au concile de Trente) de nominis significatione, justificationem sc. esse transitum a statu inimici ad statum amici, filiique Dei adoptivi. »

[1] Bell. de *Just.* l. I. c. 13 : « Quos enim diligit (Deus), *primum* vocat ad fidem, *tunc* spem et timorem et dilectionem inchoatam inspirat, *postremo* justificat et perfectam charitatem infundit. »

impulsion supérieure, toutes les forces de l'homme se réunissent pour livrer un combat décisif. Alors l'Esprit divin se communique avec tous ses dons, accomplit notre alliance avec Jésus-Christ. Ainsi, pour devenir enfant de Dieu, il faut que l'homme soit préparé par degrés à recevoir la grâce justifiante.

Qui ne voit, d'après cela, combien est absurde l'objection des protestans, que les actes qui précèdent la justification donnent à tout le système catholique une tendance vers le pélagianisme[1] ? Les mouvemens, les saintes dispositions qui marchent avant le grand œuvre; tout cela, s'imaginent-ils, mérite, selon nous, la grâce sanctifiante. Cependant il n'en est point ainsi. Tout l'ouvrage de la régénération ne forme qu'un tout organique; en sorte que le troisième et le quatrième pas ne peuvent avoir lieu avant que le premier et le deuxième n'aient été faits. Or, comme la force d'exécuter le premier acte est déjà un écoulement de la grâce, et que nous devons dire de même de tous les autres; comme en conséquence tous les mouvemens qui concourent à la régénération, prennent leur source dans la miséricorde divine, pourquoi ce qui est vrai des parties ne le seroit-il pas de l'ensemble? Sans doute,

[1] Chemnitz, *Exam. Conc. Trid.* P. I. p. 281 et suiv. Ger. *Loc. theol.* t. VII. p. 221 et suiv. (loc. XVII. c. 3. Sect. V.)

puisque l'esprit humain doit trouver en lui-même le mobile définitif de ses actions; sans doute le premier, comme le deuxième et le troisième acte, seroit impossible sans l'activité de l'homme; c'est-à-dire sans l'activité de l'homme, Dieu ne sauroit produire en lui ni foi, ni crainte, ni amour, ni espérance, ni par conséquent la justification à laquelle contribuent tous ces actes de l'intelligence. Mais si telle est la croyance du catholique, il ne croit pas pour cela que les grâces secondaires soient la conséquence nécessaire de sa coopération aux grâces premières.

Toutefois, pour compléter l'idée catholique de la justification, faisons encore deux remarques importantes. D'abord l'Eglise ne met point en doute que le juste ne reste sujet à la concupiscence; mais elle enseigne que ce penchant au mal n'est pas péché en lui-même; que si dans l'Ecriture il est appelé de ce nom, c'est que, d'une part, il est la suite du péché; c'est que d'autre part il conduit réellement au péché, quand la volonté donne son consentement. Ecoutons le concile de Trente: « Dieu ne hait plus rien dans ceux qui sont » régénérés; car il n'y a point de condamnation » pour ceux qui sont véritablement ensevelis dans » la mort avec Jésus-Christ par le baptême; qui » ne marchent point selon la chair, mais qui, » dépouillant le vieil homme, se sont revêtus du

» nouveau créé selon Dieu ; qui sont devenus in-
» nocens, purs, sans tache, agréables à Dieu ; en
» sorte que, héritiers de Dieu et cohéritiers de
» Jésus-Christ, rien ne s'oppose plus à leur entrée
» dans le ciel. Le saint concile néanmoins con-
» fesse et reconnoît que la concupiscence, ou le pen-
» chant au mal, reste dans les personnes baptisées;
» mais cette inclination n'étant que pour le combat,
» ne peut nuire à ceux qui ne donnent pas leur
» consentement, mais qui résistent courageusement
» par la grâce de Jésus-Christ : au contraire, celui
» qui aura bien combattu sera couronné [1]. »

Puisque le péché découle, en dernière analyse, du mauvais usage de la liberté, l'Eglise ne peut plus voir aucune souillure dans l'homme après sa régénération. En effet, il est restauré dans le fond de son être : son esprit, éloigné de la créature, est tourné vers Dieu ; sa volonté n'a plus de désir que pour les choses du ciel. Par le mal héréditaire, de même que par l'habitude du péché, il se forme dans les facultés inférieures, et jusque dans cette portion de boue, comme un instinct qui nous courbe vers la terre ; et voilà pourquoi la volonté guérie n'a pas d'abord sous sa puissance tous les mouvemens du corps et de l'âme. Mais comme ces appétits déréglés sont étrangers, en

[1] Loc. cit. Sess. V. decret. de peccat. originali.

horreur à la volonté; comme dans l'enfant de Dieu les sens et la raison se livrent un combat continuel, la fausse direction que la chair veut imprimer à la volonté, mais que celle-ci domine, ne peut la souiller, ni par conséquent constituer une faute, un péché. Si donc la volonté n'entre pas dans les désirs de la chair, il n'y a dès lors point de consentement, point de péché par cela même[1].

Ainsi la concupiscence a perdu son venin dans le fidèle régénéré; car de l'homme intérieur elle a passé dans l'homme extérieur, où elle reste comme suite et comme punition du péché. Par cela qu'incessamment elle entraîne vers les choses d'en bas, elle peut devenir une occasion de gloire ou de rechute : de gloire, puisqu'elle met dans la nécessité de moissonner toujours de nouvelles palmes : de rechute, puisqu'elle peut surprendre le fidèle, et rentrer dans son cœur.

[1] Bellarmin. *de amiss. grat. et statu peccati*, l. V. c. 5. tom. IV. p. 278 : « Tota controversia est, utrum corruptio naturæ ac præsertim concupiscentia per se et ex natura sua, qualis etiam in baptizatis et justificatis est, sit proprie peccatum originis. Id enim adversarii contendunt, catholici autem negant; quippe qui *sanata voluntate* per gratiam justificantem docent reliquos morbos non solum non constituere homines reos, sed neque posse constituere, cum non habeant veram peccati rationem. Addit Thomas Aq. in sola aversione mentis a Deo consistere proprie et formaliter peccatum originis, in rebellione autem partis inferioris, qui fuit effectus rebellionis mentis a Deo, non consistere peccatum, nisi materialiter. »

Cependant cette lutte de l'homme avec lui-même, cette guerre à mort des sens contre la raison, va s'affoiblissant de plus en plus; car la pratique constante du bien rapproche peu à peu ces deux puissances : la première apprend successivement à obéir à la volonté droite; de même que dans l'état de péché, la chair étoit docile à toutes les suggestions de l'esprit. Néanmoins le chrétien soupire sans cesse vers l'heureux moment qui doit le dépouiller de ce corps mortel, afin d'être délivré du combat et de la crainte du combat.

D'un autre côté, et c'est ici la seconde observation que nous devons soumettre au lecteur, le juste ne peut éviter tous les péchés véniels; au contraire, il manque en beaucoup de choses; ce n'est donc pas sans raison que tous les jours, dans l'oraison dominicale, il demande à Dieu le pardon de ses péchés. Cependant comme ces fautes ont plutôt leur source dans la foiblesse humaine, que dans un reste de perversité; comme en les commettant le fidèle ne se détourne point de Dieu, l'unique objet de ses affections, ces sortes de manquemens ne rompent point les rapports du juste avec Jésus-Christ. Ainsi la justification est véritable, pour parler avec Bossuet, bien qu'elle ne soit point parfaite; ainsi notre fragilité demande une vigilance continuelle sur nous-mêmes,

veut que nous implorions sans cesse l'augmentation de notre justice[1].

§ XIV.

Doctrine protestante sur la Justification.

Justifier, dit le livre de la Concorde, *c'est déclarer juste, c'est absoudre du péché et des peines éternelles du péché, à cause de la justice de Jésus-Christ que Dieu impute à la foi*[2]. En conséquence, continue ce symbole, *notre justice est hors de nous*[3]. Telle est aussi la doctrine de Calvin[4]. Ainsi la justification est, dans le sens protestant, un jugement par lequel Dieu délivre l'homme des

[1] *Concil. Trident.* Sess. VI. c. 11.

[2] *Solid. Declar.* III. de fid. justif. § 11. p. 655 : « Vocabulum justificationis in hoc negotio significat, justum pronuntiare, a peccatis et æternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quæ a Deo fidei imputatur. »

[3] Loc. cit. § 48. p. 664 : « Cum igitur in ecclesiis nostris apud theologos Augustanæ confessionis extra controversiam positum sit, totam justitiam nostram extra nos esse.... quærendam, eamque in solo Domino nostro Jesu Christo consistere, etc. »

[4] Calvin. *instit.* l. III. c. 11. § 2. fol. 260 : « Ita nos justificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos Deus in receptos pro justis habet. Eam in peccatorum remissione ac justitiæ Christi imputatione positam esse dicimus. » § 3 : « ut pro justis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus. »

peines du péché, mais non pas du péché même; tandis que ce mot, d'après les catholiques, comprend tout à la fois et la délivrance intérieure du mal, et l'affranchissement des peines dues au péché.

Voici donc la grande controverse entre les deux confessions. Dans la doctrine de l'Eglise, la justice du Sauveur est reçue par l'homme, elle le pénètre jusque dans le fond de son âme; dans le système protestant, la justice demeure en Jésus-Christ; elle n'est transmise à l'homme que sous un rapport extérieur. En conséquence elle ne fait que couvrir son injustice; elle voile non-seulement les péchés passés, mais encore les péchés actuellement existans; car la volonté n'est point guérie par la justification. En un mot les catholiques disent : le Dieu sauveur s'empreint dans le fidèle, et celui-ci devient une copie vivante de l'original; mais les protestans répliquent : le Rédempteur couvre l'homme de son ombre, et dérobe son injustice aux yeux de Dieu. De là l'observation du livre de la Concorde, que le fidèle est réputé juste à cause de l'obéissance du Christ, quoique réellement, par la corruption de sa nature, il soit pécheur et continue de l'être jusqu'au trépas[1]. De là aussi ces paroles de Mélanchthon : La conscience, je le demande, ne dit-elle pas au fidèle que rien

[1] *Solid. Declar.* III. de fid. justif. § 15. p. 657 : « Per fidem,

n'est moins en son pouvoir que son cœur[1]; car tous nos désirs sont impurs. Les saints mêmes ne cherchent-ils pas leurs propres avantages? Ne sont-ils pas amateurs de la vie, de la gloire, du repos, des richesses[2]? Luther nous parle également de la convoitise, de l'avarice, de la colère de l'homme sanctifié; puis il finit cette énumération par un gros *et cætera*[3]. Enfin voici Calvin qui nous fait aussi connoître de semblables saints[4]. Saints admirables, en vérité, qui cherchent leurs avantages mais

propter obedientiam Christi justi pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptæ naturæ suæ adhuc sint, maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt. »

[1] Melancht. *Loc. theolog.* p. 18 : « Christianus agnoscet, nihil minus in potestate sua esse, quam cor suum, etc. » Mélanchthon emploie le mot *cor* pour *voluntas;* car, à son avis, l'homme ne possède proprement aucune volonté, il n'a que des penchans et des appétits.

[2] Loc. cit. p. 138 : « Annon sua etiam quærunt sancti? Annon in sanctis amor est vitæ, gloriæ, securitatis, tranquillitatis, rerum? » Ainsi notre docteur place sur la même ligne *amor gloriæ* et *amor securitatis*, *tranquillitatis;* comme s'il n'y avoit aucune différence entre ces deux choses. Plus bas il désigne même l'amour de la gloire sous le nom plus énergique de κενοδοξία. Il ajoute que les *Parisienses* (les docteurs de Sorbonne comme représentant la théologie catholique) ne prennent aucun égard *ad affectus internos*, qu'ils ne considèrent que les actes extérieurs; mais il a répondu devant Dieu de cette assertion.

[3] Auslegung des Briefes an die Gal. (*Commentaire sur l'Epître aux Gal.*) Wittenb. 1556. I. partie, p. 202. b.

[4] Calvin. *Institut.* l. III. c. 3. § 10. fol. 213. Cependant il s'exprime avec beaucoup plus de modération.

non point la gloire de Jésus-Christ! Etrange association d'idées qui unit la sainteté à l'avarice, à la convoitise, à l'impudicité! Dans notre simplicité de catholique, nous croyons que le sujet doit posséder les qualités énoncées par l'attribut; mais apprenons des réformateurs que tel homme est saint à cause de la justice de Jésus-Christ; qu'il est en même temps colère, avare, impudique, parce que cette justice lui est purement extérieure, parce qu'elle ne pénètre pas assez avant pour guérir son cœur.

Cependant nous serions injuste envers les luthériens, si nous n'ajoutions que, selon leur doctrine, l'homme justifié doit se convertir, marcher dans la voie de la justice, et parvenir à la sanctification. Le fidèle à qui la conscience rend témoignage que ses péchés sont pardonnés, doit, par un juste sentiment de reconnoissance, accomplir toujours plus fidèlement la loi divine. Calvin reconnoît même, tant parfois il se rapproche du dogme catholique, que Jésus-Christ ne pouvant se diviser, son union avec l'homme produit en même temps la justification et la sanctification. Ainsi le fidèle, réconcilié avec le Ciel, est admis au nombre des enfans de Dieu, et transformé en son image[1].

[1] Calvin. *Institut.* l. III. c. 11. § 6. Comp. Calvin. *Antidot.*

Néanmoins, quelque consolante que soit cette doctrine, il reste toujours entre les catholiques et les novateurs une énorme différence. En effet, la chose essentielle, selon les protestans, c'est que l'homme soit uni extérieurement à Jésus-Christ; en sorte que le chrétien parvenu à ce degré de vie spirituelle peut se reposer tranquillement, s'arrêter dans le sentier de la justice; bien plus il doit être assuré de son salut éternel, puisque les réformateurs, en remettant ses péchés, lui ouvrent en même temps la porte du ciel[1]. Or il n'en est point ainsi dans les principes catholiques; car les pechés ne sont remis à l'homme, disons-nous, que lorsqu'il les abandonne lui-même : la sanctification accompagne toujours la justification. Aux yeux même de Calvin, l'espérance au bonheur des élus repose uniquement sur le pardon des péchés; et s'il vit que, dans la vie intérieure, la justice et la sainteté sont étroitement enchaînées l'une à l'autre, il les sépara néanmoins dans l'exposition. Il dit que c'est l'absolution des péchés, mais non point

in concil. Trid. Opusc. p. 702 : « Neque tamen interea negandum est, quin perpetuò conjunctæ sint ac cohæreant duæ istæ res, sanctificatio et justificatio. »

[1] *Solid. Declar.* III. de fid. justif. § 45. p. 663 : « Sed et hic error rejiciendus est, cum docetur : hominem alio modo, seu per aliquid aliud salvari, quam per id, quo coram Deo justificatur: qua ratione (juxta quorundam opinionem) per solam quidem fidem coram Deo justificetur; sed tamen ita, ut absque operibus

la vertu justifiante qui rend l'homme agréable à Dieu[1]; d'où il suivroit que le moindre commencement de conversion mérite le ciel.

Arrêtons-nous un instant et considérons avec quelle complaisance la doctrine du péché originel donne la main à celle de la justification ; ou plutôt voyons comment ces deux doctrines se repoussent mutuellement. Chose étrange ! le péché primitif a dégradé l'homme jusque dans le fond de son être : en conséquence la justification doit à peine le toucher. Que si l'on n'eût fait le mal héréditaire si destructif dans ses effets que pour apprécier, sur cette mesure, la force de l'Evangile ; si l'on eût dit : *Vois, le péché a-t-il porté ses ravages dans toutes les puissances de l'homme, la vertu réparatrice, pénétrant plus avant encore, va jusque dans les derniers abîmes de l'âme tarir la source du mal;* si tel étoit l'enseignement des réformateurs, disons-nous, du moins ces aberrations seroient-elles purement spéculatives. Mais on nous dit : « Les effets du péché sont si terribles, qu'il » subsiste encore dans l'homme après sa régéné-

salutem æternam consequi impossibile sit. » Ainsi, avec la justification, le bonheur du ciel nous est accordé sans les œuvres.

[1] Calvin. *institut.* l. III. c. 11. § 15. Ici Calvin combat d'abord Pierre Lombard dont il rapporte ainsi la doctrine : « Primum, inquit, mors Christi nos justificat, dum per eum excitatur charitas in cordibus nostris, qua justi efficimur : deinde quod per eamdem extinctum est peccatum..., » Ensuite il se tourne

» ration : le péché a fait à l'âme une blessure si » profonde, que jamais elle ne peut être guérie » radicalement. » Ainsi donc injustice dans le vieil Adam au dedans de nous; justice dans le nouvel Adam, c'est-à-dire en Jésus-Christ, hors de nous.

Ici encore le mal primordial se montre à nous comme quelque chose d'essentiel. En effet, tandis que, selon les catholiques, la concupiscence n'est mauvaise qu'autant qu'il y a consentement, les protestans tiennent que les désirs de la chair sont péché, lors même qu'ils sont rejetés par la volonté. Or, qu'on examine de près cette doctrine, et qu'on dise, la main sur la conscience, qu'elle ne fait pas du mal quelque chose de substantiel; qu'elle ne le considère point comme existant indépendamment et hors de la volonté! Que signifient donc ces paroles, qu'il reste quelque chose de mauvais dans l'homme; que ce quelque chose est encore mauvais, quand bien même la volonté résiste et triomphe des mouvemens de la chair? Assurément, dans ces principes, la rai-

contre Saint Augustin : « Ac ne Augustini quidem sententia.... recipienda est. Tametsi enim egregie hominem omni justitiæ laude spoliat,... gratiam tamen ad justificationem refert, qua in vitæ novitatem per spiritum regeneramur. » Ensuite il dit : « Scriptura autem, cum de fidei justitia loquitur, longe aliò nos ducit. » § 21, il conclut enfin : « Ut talis justitia uno verbo appellari queat peccatorum remissio. »

son du péché ne se trouve point dans la volonté ; puisque, d'une part, la volonté est droite, et que de l'autre il existe quelque chose de mauvais dans l'homme. Le livre de la Concorde vient encore nous confirmer dans cette opinion ; il dit que nous ne serons délivrés du mal que lorsque nous aurons déposé ce corps mortel[1]. Or qu'est-ce que cela sinon concevoir le péché comme existant par lui-même ?

Mais comment Luther a-t-il vu dans le mal moral une essence mauvaise ? Ne pourroit-on pas mieux comprendre sa doctrine qu'il ne la comprit lui-même ? Nous remarquons deux assertions étranges dans l'enseignement des réformateurs. D'abord ils disent : Dieu se cache à lui-même les fautes du fidèle : Dieu regarde comme juste l'homme plein de péchés. Or conçoit-on que Dieu puisse se rien cacher à lui-même, que l'homme injuste paroisse juste à ses yeux. Si donc nous voulons maintenir l'infaillibilité de la science divine, nous sommes forcés de dire que ce qui est mal selon nos foibles lumières, ne l'est point au jugement de Dieu ; que le péché est la condition nécessaire de l'homme comme être fini. Et sur quel autre fondement, nous le demandons, pour-

[1] *Solid. Declar.* III. de fid. justif. § 7. p. 686 : « Dum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius interioribus et exterioribus viribus inhæret. »

roit reposer la sécurité que donne au protestant la foi dans une justification purement extérieure ?

Toute l'affaire de la régénération, disent-ils encore, est l'ouvrage de Dieu seul[1]. Mais s'il en est ainsi, pourquoi Dieu ne pénètre-t-il pas tout l'homme, Dieu qui est exclusivement actif ? Pourquoi ne détruit-il point le péché jusque dans ses racines ? Pourquoi donc, agissant librement, ne déploie-t-il pas son omnipotence dans toute sa splendeur ? Sans doute puisque le fidèle est purement passif, il pourroit être transformé dans tout son être ? Et s'il n'en arrive pas ainsi, quelle en est la raison ? Evidemment celle qu'on a donnée tout à l'heure : c'est que la constitution première de l'homme implique le péché ; c'est que rien n'est mal aux yeux de Dieu. Calvin répond que, si Dieu ne guérit pas le fidèle radicalement, c'est afin de pouvoir à tout instant l'appeler devant son tribunal[2] ; raisonnement frivole, qui ne soutient pas le moindre examen. Et que n'a-t-il plutôt recouru à la nécessité par lui si souvent défendue ? Car le péché, apa-

[1] *Solid. Declar.* II. de liber. arbitr. § 44. p. 645 : « Tantum boni, et tamdiu bonum operatur, quantum et quamdiu a spiritu Dei impellitur. » Tel n'est pas l'enseignement des catholiques ; car ils croient que le Saint-Esprit pousse toujours l'homme en avant, mais que l'homme ne se laisse pas toujours aller à l'impulsion divine, et qu'il reste en arrière par sa propre faute.

[2] Calvin. *institut.* l. III. c. 11. § 11. fol. 169 : « Nam hoc

nage nécessaire de la nature humaine, voilà l'unique fondement de tout le système; voilà l'unique raison qui puisse tranquilliser le chrétien qui continue ses prévarications.

Les réformateurs, nous aimons à le reconnoître, n'aperçurent pas ce principe fondamental : mais il n'est pas moins vrai que l'on ne peut concevoir autrement leur doctrine sur le mal héréditaire, lorsqu'on l'envisage dans ses rapports avec celle de la justification. En conséquence Luther ne s'exprime pas exactement, quand il dit que le péché constitue l'essence de l'homme : il auroit dû dire seulement que le péché s'attache nécessairement à la nature humaine. C'est ainsi que Luther et Calvin se vengèrent sur le libre arbitre; et, malgré tous leurs discours sur la grandeur du péché, bientôt on le considéra comme n'existant réellement pas ; conséquence nécessaire de leur théorie sur les rapports de l'homme avec Dieu. Ici reparoît la doctrine des réformateurs sur l'origine du mal; et bien que les luthériens aient rejeté cette doctrine, on n'en remarque pas moins l'influence dans tout leur système. Déjà nous

secundum (reformationem in vitæ novitatem) sic inchoat Deus in electis suis, totoque vitæ curriculo paulatim, et interdum lente in eo progreditur, ut semper obnoxii sint ad ejus tribunal mortis judicio. » Ici le Réformateur ne fait dépendre que de Dieu le progrès dans la vertu; et si l'homme s'arrête dans la voie, la faute, dit-il, en revient au dispensateur de la grâce.

l'avons dit plus haut, il en est tout autrement dans les principes catholiques; car, voyant dans le libre arbitre la raison du péché, l'Eglise pouvoit, elle devoit même enseigner que, par la justification, l'homme est intérieurement délivré du mal.

De la Foi justifiante.

§ XV.

Doctrine catholique.

Dans la suite des âges, la doctrine de la foi justifiante partagea la même condition que tous les dogmes fondamentaux du christianisme. Vivifiant les intelligences, la foi avoit enfanté durant quinze siècles des spéculations sublimes sur la foi même; mais les sentimens qu'elle inspira, bien plus profonds encore, qui pourra les décrire? Toutefois, comme cet article n'avoit point été formellement défini, la science n'avoit pu, à cette époque, se former une théorie complète touchant la foi : ainsi, avant Arius et Pélage, le dogme de la grâce, non plus que celui de la divinité du Christ, n'avoit point été placé dans toute sa lumière. Et de même que dans les écrits antérieurs au concile de Nicée, nous trouvons sur

ces questions bien des choses obscures et contradictoires ; de même en est-il relativement aux théologiens qui ont écrit sur la foi avant le concile de Trente. Ce fut donc pour les Pères de ce concile une tâche des plus pénibles, des plus délicates, que de définir la vraie doctrine, et la purger de toute erreur [1]. D'un autre côté Arius et Pélage, hommes d'ailleurs bien supérieurs à Luther, ne furent point les créateurs des nouveautés érigées par eux; seulement ils réduisirent en un corps de doctrine certaines opinions déjà connues de leur temps. Or ceci s'applique encore au père de la réforme ; car, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, il ne fut non plus que le défenseur d'innovations introduites par quelques théologiens. Les deux conciles dont nous avons parlé, au contraire, discernèrent les traditions de tous les temps, de tous les lieux, et les proclamèrent dogme de foi.

Quelques-uns des Pères assemblés à Trente, s'attachèrent spécialement à résoudre cette question : *Quelle est la différence établie par saint Paul entre la foi qui justifie et les œuvres qui ne justifient pas?* Or voici l'interprétation de l'évêque d'Agathe : « l'Apôtre ne refuse la vertu jus-

[1] Pallavic. *Histor. Concil. Trident.* l. VIII. c. 4. n. 18. p. 262 : « Ingens omnes incesserat cura explicandi effatum apostoli, hominem justificari per fidem. »

tifiante qu'aux œuvres qui précèdent la foi, qui ne l'ont point pour principe vivifiant[1]. » En conséquence, ajouta Cornélio Musso, les œuvres purement extérieures ne sont pas méritoires; Abraham, par exemple, n'obtint pas l'amitié de Dieu, parce qu'il conduisit son fils sur la montagne, mais parce qu'il étoit rempli de foi, d'espérance et de charité[2]. Ainsi l'on reconnut avec raison que saint Paul n'entend point les œuvres du fidèle justifié lorsque, par opposition à la foi, il ôte aux actes de l'homme la vertu de rendre agréable à Dieu. En d'autres termes, l'auteur sacré oppose, d'après ces théologiens, la loi cérémonielle des Juifs au remède offert en Jésus-Christ, et il n'attribue qu'à la foi dans ce remède la vertu de justifier.

Ces commentaires toutefois ne s'énoncent que d'une manière négative; ceux qui suivent, au contraire, donnent une définition positive de la foi justifiante. *La foi au Sauveur justifie*, cela veut dire, d'après un autre Père, que la foi est le fondement, la racine de tous les actes qui obtiennent la faveur du Ciel; en sorte que la justification ne découle pas immédiatement de la foi, mais des œuvres qu'elle produit. A cela Claude Le Jay

[1] Pallavic. loc. cit. n. 13. p. 261.

[2] Pallavic. loc. cit. n. 14. p. 261.

ajoute, avec non moins de justesse que de précision : « La foi nous procure la grâce, non pas d'être agréables à Dieu, mais de pouvoir le devenir. » « En effet, poursuit Bertanus, saint Paul ne dit pas : *L'homme est justifié par la foi, mais par le* MOYEN *de la foi;* car cette vertu n'est pas la justice; elle est seulement la faculté d'y parvenir (Jean 1. 12)[1]. » Laissons encore parler Bernard de Diaz : « L'homme est dit justifié par la foi, parce qu'elle nous relève de notre foiblesse naturelle, et qu'imprimant en nous certains mouvemens au-dessus de la nature, elle fait que nous sommes regardés de Dieu comme étant déjà entrés dans le chemin de la justice[2]. »

Quoique conçus en termes différens, tous ces commentaires expriment la même doctrine et le concile les confirma par ces paroles : « La foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de la justification : sans elle il est impossible de plaire à Dieu, ni d'arriver à l'association de ses enfans[3]. » Ce passage, toute-

[1] Pallavic. loc. cit. n. 3. p. 260.

[2] Loc. cit. n. 16. p. 262 : « Ideo dici hominem per fidem justificari, quod hæc ex humilitate nativa nos attollit, motusque quosdam super conditionem naturæ nobis imprimit, efficitque ut a Deo respiciamur ceu iter justitiæ jam ingressi. »

[3] *Concil. Trid.* Sess. VI. c. VIII. : « *Quomodo intelligitur, impium per fidem, et gratis justificari.* Cum vero Apostolus dicit, justificari hominem per fidem, et gratis; ea verba in eo

fois, ne renferme pas une définition proprement dite; écoutons le catéchisme romain : *La foi est un ferme assentiment par lequel l'esprit croit avec une certitude pleine et entière à la révélation des mystères de Dieu* [1]. Ainsi la foi est l'alliance de l'homme avec son auteur, alliance qui s'effectue par le moyen de l'intelligence, et qui éveille plus ou moins les sentimens du cœur; en un mot la foi, c'est la lumière divine, l'illumination supérieure, dans laquelle nous confessons les décrets suprêmes; elle comprend les relations de Dieu à l'homme, et de l'homme à Dieu.

Or, comme la justification, dans le sens catholique, est la rénovation complète de l'homme,

sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit, et expressit; ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis : sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire : gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus : alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia non est gratia. »

[1] *Catech. Trident.* p. 17 : « Igitur credendi vox hoc loco putare, existimare, opinari, non significat, sed ut docent sacræ Litteræ, certissimæ assensionis vim habet, qua mens Deo sua mysteria aperienti firme constanterque assentitur.... Deus enim, qui dixit, de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ut non sit nobis opertum Evangelium, sicut iis qui pereunt. »

nécessairement l'Eglise devoit enseigner que la foi seule ne rend pas juste devant Dieu; qu'elle est au contraire la condition première, indispensable pour le devenir; la racine sur laquelle est entée la justice de l'homme; le sol où se féconde l'association des enfans de Dieu. Mais lorsque la foi passe de l'intelligence dans la volonté; lorsque, pénétrant et vivifiant les sentimens du cœur, elle enfante l'homme nouveau créé selon Dieu; quand, pour parler avec Séripando, la charité s'allume au foyer de la foi comme l'étincelle jaillit de la pierre[1], alors, mais seulement alors, la justification est accomplie.

En effet, suivant les scolastiques, il est une espèce de foi qui possède à elle seule la vertu de justifier. Désignée sous le nom de *fides formata*, cette foi a la charité pour forme, pour principe vivifiant; d'où elle est également appelée *fides charitate formata, animata, fides viva, vivida.* C'est là cette foi supérieure qui met en commerce avec Jésus-Christ, qui donne l'amour, le repentir, l'humilité, l'espérance; c'est cette foi qui délivre l'homme du péché, qui fait aimer et contempler toutes choses en Dieu.

[1] Pallavic. *hist. concil. Trident.* l. VIII. c. 9. n. 6. p. 270: « Quemadmodum a sulphure ignis emicat, ita per eam (fidem) in nobis charitatem extemplo succendi, quæ præceptorum observationem et salutem secum trahit. »

Qu'on nous permette de citer quelques-uns des théologiens qui ont écrit sur ce sujet, soit avant, soit après l'origine du protestantisme. Répondant à la question *si nous avons été délivrés du péché par les souffrances du Sauveur*, Thomas d'Aquin s'exprime en ces termes : « Par la foi nous nous approprions les souffrances du Sauveur, en sorte que nous devenons participans de leurs fruits (Rom. 3. 25.). Or quelle est la foi qui nous purifie du mal ? ce n'est pas la foi informe qui peut exister même avec le péché ; mais c'est la foi formée par l'amour, afin que la passion du Christ nous soit appliquée, et quant à l'intelligence, et quant à la volonté. C'est ainsi que les péchés sont remis par la vertu des souffrances du Seigneur [1]. »

Le cardinal Nicolas de Cuse, dans son excellent ouvrage sur la paix entre toutes les religions, écrit ces paroles : « Vous voulez que la foi justifie, je

[1] Thom. Aquin. *Summa tot. Theolog.* P. III. Quæst. XLIV. art. 1. edit. Thomæ a Vio. Lugd. 1580. vol. III. p. 233 : « Fides autem, per quam a peccato mundatur, non est fides informis, quæ potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem, ut sic passio Christi nobis applicetur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi. » Comp. Q. CXIII. art. IV. « Motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate formatus, unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis ; movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc, quod ei se subjiciat, unde et concurrit actus timoris filialis et actus humilitatis, etc. »

le veux aussi, mais il faut que ce soit la foi formée, la foi vive; car sans les œuvres la foi est morte[1]. » Entrant ailleurs dans de plus longs détails : « La » charité, dit-il, est le principe qui consomme » l'espérance et la foi; c'est la charité qui saisit, » conserve et convertit. Le salut fut demandé à Jésus-Christ, et il répondit : *L'espérance et la foi donnent ce qui est aimé*. Donc » si l'on aime le Sauveur, alors il sauve : en effet » l'objet aimé est dans l'amour, et le Sauveur » aimé par conséquent. Car Dieu est charité; et » qui reste dans la charité reste en Dieu, et Dieu » en lui. Quand le Christ dit que la oi justifie, il » parle de la foi vivifiée par l'amour, mais non » pas de la foi qu'ont les démons et les mauvais » chrétiens. Qui donc connoît Jésus-Christ et ne » va pas au-devant de lui; qui va au-devant de » Jésus-Christ et n'entre pas dans un commerce » intime avec lui, celui-là est exclu du salut[2]. »

[1] Nicol. Cusan. *de pace fidei Dialog.* Opp. edit. Basil. p. 876 : « Vis igitur, Deum in Christo nobis benedictionem repromisisse vitæ æternæ? — Sic volo. Quapropter oportet credere Deo prout Abraham credidit, ut sic credens justificetur cum fideli Abraham, ad assequendam repromissionem in uno semine Abrahæ Christo Jesu, quæ repromissio est divina benedictio, omne bonum in se complicans. — Vis igitur, quod sola fides illa justificet ad perceptionem æternæ vitæ?... Oportet autem, quod fides sit formata, nam sine operibus est mortua. »

[2] Nicol. Cusan. *Excitat.* l. IV. opp. ed. Bas. 1565. p. 461. Cfr, Lombard. l. III. dist. 23. c. 1. edit. 1516. p. 136 : « Credere

A ces paroles nous ajouterons un passage de Bellarmin, qui a vécu à peu près autant de temps après la réformation que Nicolas de Cuse a vécu auparavant. Commentant ces paroles de saint Paul, Gal. v. 6. : *En Jésus-Christ, ni la circoncision ni l'incirconcision ne servent de rien, mais la foi qui agit par la charité*, le savant cardinal dit : « Pour prévenir toute erreur, l'Apôtre explique » quelle est la foi qu'il appelle justifiante. *Ni la* » *circoncision ni l'incirconcision*, c'est-à-dire, ni » la loi donnée aux Juifs, ni les œuvres du païen » *ne servent de rien, mais la foi qui agit par la* » *charité*, c'est-à-dire encore, la foi qui est mue, » formée, et pour ainsi dire rendue vivante par » l'amour. Ainsi la charité est le principe vivifiant » de la foi, ainsi les catholiques disent avec raison » que sans les œuvres la foi est morte[1]. »

Finissons par les paroles d'un célèbre commentateur qui écrivoit au commencement du dix-septième siècle. Après avoir dit que nul homme ne sera justifié par les œuvres de la loi, saint Paul ajoute que Dieu a ouvert un autre moyen de salut;

in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere, et ejus membris incorporari; per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari; fides ergo, quam dæmones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis; quia sine charitate est. »

[1] Bellarm. *de justific.* l. II. c. 4. Opp. tom. IV. p. 709.

que par la foi en Jésus-Christ, la justice est donnée à tous les fidèles (Rom. 3, 20. 22.). Or, sur le mot *fidèles*, Corneille de la Pierre fait cette remarque : « Cette expression ne désigne pas le faux chrétien qui, comme les démons, se contente d'une foi vide et morte, mais ceux qui ont une foi formée par la charité; c'est-à-dire, ceux qui ne se bornent pas à croire les dogmes spéculatifs, mais qui montrent leur foi par les œuvres [1]. »

Cette doctrine, au reste, est tellement claire, tellement évidente, qu'elle se présente d'elle-même à l'exégète non prévenu. Ainsi Heinroth, qui probablement n'a jamais lu un seul théologien catholique, dit dans sa *Pistéodicée : La foi est la base, et la charité le principe de la vie spirituelle* [2].

[1] Cornelii a Lapide *comment. in omnes divi Pauli epist.* edit. Antverp. 1705. p. 57.

[2] Heinroth, *pistéodicée*, Leipzig 1826. p. 459. Nous pouvons nommer encore un savant laïque, Guillaume Beneke, auteur d'un commentaire *sur l'Epître aux Romains* (*Der Brief an die Römer*) Heidelberg 1831. p. 64, 74, 145, 241. Mais comment l'auteur a-t-il trouvé la préexistence des âmes dans l'Epître aux Romains? Voilà ce que nous ne pouvons comprendre.

§ XVI.

Doctrine luthérienne et réformée touchant la Foi.

Quelle position prirent les réformateurs à l'égard du dogme catholique touchant la foi? Telle est la question qui réclame avant tout notre attention. D'abord ils combattirent la distinction entre la foi vive et la foi morte; et pourquoi? C'est, disent-ils, que ces deux sortes de foi sont également fausses. Que si, de concert avec les scolastiques, ils avoient seulement représenté la foi morte comme incapable de justifier l'homme, cet enseignement seroit aussi conforme à l'Ecriture qu'à la saine raison; mais qui le croiroit? ils allèrent jusqu'à la révoquer en doute[1]. Qui ne voit, au reste, la nécessité de cette doctrine dans le système protestant? Si détruisant l'intelligence, vous faites de la foi l'ouvrage de Dieu seul, alors il seroit absurde que jamais elle pût rester sans effet. Or il

[1] Luther, *Auslegung des Briefes an die Gal.* à l'end. cité, p. 70. La foi n'est pas une si *otiosa qualitas*, une chose si inutile, si inerte, si morte, qu'elle soit encroutée dans le cœur du pécheur comme une paille légère et inutile; ou comme une mouche qui reste dans une fente pendant l'hiver, jusqu'à ce que le soleil, par ses rayons bienfaisans, vienne la réveiller et la rappeler à la vie.

n'en est point ainsi dans les principes catholiques; car ici l'inefficacité de la foi trouve son explication dans le libre arbitre, dans la résistance de la volonté. Précédemment, dans l'article de la prédestination, nous avons vu comment les protestans sont forcés de faire violence à l'Ecriture, par cela seul qu'ils rejettent la distinction dont il s'agit.

Mais il y a plus : l'idée de la foi vivifiée par l'amour, foi à laquelle l'Eglise attribue la vertu justifiante, est également rejetée par les luthériens et par les réformés. Dans la conférence de Ratisbonne, en 1541, on étoit de part et d'autre tombé d'accord sur ce point : *C'est donc une ferme et saine doctrine que l'homme pécheur est justifié par la foi vive et efficace, car cette foi nous rend justes et saints aux yeux de Dieu* [1]. Or Luther rejeta cet article avec colère, il le qualifia de note *misérable, rapetassée* [2]. Qu'on nous permette

[1] « Firma igitur est et sana doctrina per fidem vivam et efficacem justificari hominem peccatorem; nam per illam Deo grati et accepti sumus. »

[2] Voyez dans *Geschichte des protest. Lehrbegr.* III[e] vol. II partie, p. 91, comment Plank cherche à excuser ces paroles de Luther. — A l'heure qu'il est, plusieurs théologiens protestans, même ceux qui ne sont point rationalistes, rejettent bien loin l'enseignement de leurs Pères dans la foi. Cela sans doute n'a rien qui puisse nous surprendre. Mais si, d'une part, ces théologiens sont convaincus de la fausseté de cette même doctrine, ils ne peuvent, d'autre part, mettre en doute l'infaillibilité des ré-

de citer le passage suivant : « Nos papistes et nos » sophistes, dit le patriarche de la réforme, ont » enseigné entre autres choses que l'on doit croire » en Jésus-Christ, et que la foi est le fondement » du salut. Cependant la foi ne peut justifier per- » sonne, ajoutent-ils, si elle n'est formée par la » charité, c'est-à-dire, si elle n'a reçu sa due » forme de la charité. Or cela n'est pourtant pas » vrai ; c'est une pure invention, une fausse appa- » rence ; c'est une falsification trompeuse de l'E- » vangile.

» Ainsi donc ces fous de sophistes enseignent » que la foi doit recevoir de la charité son mode » et sa due forme. Bavardage absurde, radoterie » monstrueusement inutile ! car la seule foi qui » justifie, c'est la foi qui saisit Jésus-Christ par » la parole, la foi qui est parée, ornée de Jésus- » Christ, mais non pas celle qui renferme l'a-

formateurs, et ils substituent au dogme enseigné par eux le dogme de l'Eglise catholique. Ainsi, le Docteur Auguste Hahn, professeur à Leipzig, dans son écrit *über die Lage de Christenthums*... (*De l'état actuel du christianisme, lettre à Bretschneider* p. 64.) dit ces paroles : « Dans l'Apologie, art. 3, Mélanchthon rectifie l'idée catholique de la justification par les bonnes œuvres. Il prouve que l'Evangile a complété la doctrine du vieux Testament sur la grâce de Dieu en Jésus-Christ ; grâce qui s'étend à tous ceux qui, avec des sentimens de pénitence, ont une foi vivante, animée, active par l'amour, etc. » — C'est un fait incontestable : les luthériens, même les plus dévoués à leur église, ont totalement perdu de vue la doctrine des réformateurs.

» mour. Car si la foi doit être ferme, inébran-
» lable, à quoi donc pourroit-elle s'attacher qu'à
» Jésus-Christ? Car, dans les angoisses de la
» conscience, elle ne peut subsister sur aucun
» autre fondement que sur cette pierre précieuse.
» Ainsi, que la loi effraie l'homme, et que le poids
» du péché l'accable, alors même, s'il a embrassé
» Jésus-Christ par la foi, il peut croire qu'il est
» juste et pieux. Et comment cela? Comment
» est-il juste de cette manière? Par le noble
» trésor, par la noble perle, par Jésus-Christ
» qu'il possède dans son cœur[1]. »

Nous lisons encore dans le même écrit: « Quand
» l'homme entend qu'il doit croire en Jésus-
» Christ, mais que la foi ne peut lui être d'aucun
» avantage, d'aucun secours, si l'amour ne se
» joint encore à cette foi, pour lui donner la
» vertu de justifier; quand l'homme entend cela,
» disons-nous, nécessairement il doit tomber de
» la foi dans le désespoir, et se tenir à lui-même
» ce discours: *Si la foi ne rend pas juste sans la*
» *charité, la foi est inutile et ne vaut rien, et*
» *c'est la charité qui seule justifie. Car si la foi*
» *ne renferme point l'amour qui lui donne sa due*
» *forme, c'est-à-dire, la qualité et la propriété*
» *de rendre juste, alors la foi n'est rien; mais si*

[1] *Luthers Werke.* (*OEuvres de Luther.*) ed. de Wittenb. I. partie, p. 47, 6.

» *la foi n'est rien, comment peut-elle justifier?*

» Et pour étayer cette funeste, cette exécrable » doctrine, les adversaires citent le passage de la » première épître aux Corinthiens, chap. 13 : » *Quand je parlerois toutes les langues des hommes » et des anges....; quand j'aurois le don de prophé- » tie, et que je pénétrerois tous les mystères; quand » j'aurois toute la foi possible et capable dé » transporter les montagnes; si je n'ai pas la cha- » rité, je ne suis rien*; passage qu'ils s'imaginent » être pour eux un mur d'airain. Anes grossiers, » sans intelligence, ils ne savent rien comprendre » ni rien voir dans les écrits de saint Paul; et par » cette fausse interprétation, non-seulement ils » font violence aux paroles de l'Apôtre; mais » encore ils renient Jésus-Christ, et mettent » au néant tous ses bienfaits. Gardons-nous, » gardons-nous de cette erreur comme d'un » poison vraiment infernal et diabolique; et » concluons avec l'Apôtre que nous sommes jus- » tifiés par la foi seule, et non *per fidem charitate » formatam*[1]. »

[1] Voy. l'ouv. cit. p. 70. Les réformateurs reviennent souvent sur la foi vive et toujours avec une grande colère. Ainsi Luther dit, Opp. Jen. tom. I. fol. 538. thes. IV : « Docent (sophistæ) neque infusam Spiritu sancto fidem justificare nisi charitate sit formata. » Melancht. *Loc. theol.* p. 85 : « Fingunt (vulgus sophistarum) aliam fidem formatam, i. e. charitate conjunctam; aliam informem i. e. quæ sit etiam in impiis carentibus chari-

Qu'est-ce donc que la foi protestante? C'est la confiance que *nous sommes rentrés en grâce avec Dieu, et qu'en vue des mérites du Sauveur, nous avons obtenu le pardon de nos péchés*[1]. Mélanchthon s'exprime avec plus de précision encore, lorsqu'il dit : *La foi est une confiance absolue dans la miséricorde divine, sans aucun égard à nos bonnes ni à nos mauvaises actions*[2]. Efforçons-nous toutefois de pénétrer plus avant encore dans la doctrine des réformateurs, et voyons ce qui donne à la foi le pouvoir de justifier. Voici comment s'exprime l'Apologie en termes négatifs : *Ce n'est ni par l'amour ni à cause de l'amour; ce n'est point par les œuvres que nous obtenons le*

tate. » Calv. *instit.* l. III. c. 4. n. 8. p. 195 : « Primo refutanda est, quæ in scholis volitat nugatoria fidei formatæ et informis distinctio, etc. »

[1] *Confess. Aug.* art. IV. fol. 13 : « Item docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. »

[2] Melancht. *Loc. theol.* p. 93 : « Habes in quam partem fidei nomen usurpet scriptura, nempe pro eo, quod est fidere gratuita Dei misericordia, sine ullo operum nostrorum, sive bonorum, sive malorum respectu : quia de Christi plenitudine omnes accipimus. » La définition la plus complète est celle que donne Calvin, *Institut.* l. III. c. 2. § 7. fol. 195 : « Justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinæ erga nos benevolentiæ firmam certamque cognitionem, quæ gratuitæ in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur. »

pardon des péchés[1]. Voulons-nous une définition positive? écoutons le livre de la Concorde : *La foi justifiante*, dit-il, *est le moyen et l'instrument qui saisit la grâce* (la miséricorde) *de Dieu et les mérites de Jésus-Christ*[2].

Si, après cela, il restoit encore quelque obscurité sur la foi protestante, une comparaison, employée par Calvin, mettra sans doute ce sujet dans tout son jour. Osiander, prédicateur à Nurenberg et plus tard à Kœnigsberg; Osiander, l'un des plus célèbres disciples de Luther, au commencement de la réforme, s'étoit permis d'ériger une théorie particulière sur la justification; mais une chose plus abominable encore, c'est que sa doctrine devient de tout point conforme à celle des

[1] Apolog. IV. *de justific.* § 26. p. 76 : « Sola fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem. »

[2] *Solid. Declar.* III. de fidei justif. § 36. p. 662 : « Fides enim tantum eam ob causam justificat, et inde vim illam habet, quod gratiam Dei et meritum Christi in promissione Evangelii tanquam medium et instrumentum apprehendit et amplectitur. » § 23. p. 659 : « et quidem neque contritio, neque dilectio neque ulla alia virtus, sola fides est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus. »

Cette sorte de foi est désignée, par les théologiens allemands, sous le nom de *foi instrumentale*, *foi comme moyen*, *comme organe*. Nous conserverons cette dénomination, car elle abrége le discours. (*Note du trad.*)

catholiques, quand on explique dans leur vrai sens les expressions obscures qu'il emploie souvent sans les bien comprendre. La foi, dit-il, ne possède pas en elle-même la vertu justifiante; mais si elle nous obtient l'amitié de Dieu, c'est qu'elle reçoit essentiellement Jésus-Christ; c'est-à-dire, dans le langage catholique, qu'elle transmet à l'homme la justice du Sauveur. A cela Calvin répond : « Moi aussi j'admets que la foi » ne justifie point par sa propre vertu; car, s'il » en étoit ainsi, la foi étant toujours foible et » défectueuse, la justice de l'homme seroit impar- » faite. Ainsi la foi n'est que le moyen par lequel » Jésus-Christ est offert à Dieu : comme un » vase d'argile renfermant un trésor enrichit » l'homme, de même la foi sauve, justifie le » croyant[1]. »

[1] Calvin. *instit.* l. III. c. 11. § 7. fol. 262 : « Quod objicit, vim justificandi non inesse fidei ex se ipsa, sed quatenus Christum recipit, libenter admitto, nam si per se, vel intrinseca, ut loquuntur, virtute justificaret fides, ut est semper debilis et imperfecta, non efficeret hoc, nisi ex parte : sic manca esset justitia, quæ frustulum salutis nobis conferret.... Neque tamen interea tortuosas hujus sophistæ figuras admitto, quum dicit fidem esse Christum : quasi vero olla fictilis sit thesaurus, quod in ea reconditum sit aurum. Neque enim diversa ratio est, quia fides etiamsi nullius per se dignitatis sit vel pretii, nos justificat, Christum afferendo, sicut olla pecuniis referta hominem locupletat.... Jam expeditus est quoque nodus, quomodo intelligi debeat vocabulum fidei, ubi de justificatione agitur. » Cfr. Apolog. IV. *de justif.* § 18. p. 71 : « Et rursus quoties nos de fide loquimur,

Nous l'avons entendu, la foi n'est point un écoulement de l'Esprit du Christ; elle n'est point une puissance affranchissante, un principe de vie régénérant le fidèle; mais elle est à Jésus-Christ ce que le vase d'argile est au trésor. Comme le vase et le trésor ne deviennent pas une seule et même chose, comme l'un reste de l'argile et l'autre de l'or, de même la foi n'unit pas l'homme intimement à Jésus-Christ; de même, entre le Christ et le fidèle, il n'existe que des rapports purement extérieurs. Jésus-Christ est la pureté même, le chrétien est impur dans son esprit et dans son cœur; le Christ est offert à Dieu par son disciple, et son disciple ne devient pas un sacrifice agréable à Dieu.

Toutefois les réformateurs ne pouvoient sans inconséquence donner une autre idée de la foi. Car sitôt qu'ils établissoient en principe que notre justice est hors de nous, nécessairement ils devoient expliquer, d'une manière conforme à cette doctrine, l'application qui nous est faite de l'obéissance du Sauveur : ils devoient appeler appropriation de cette obéissance cela même qui ne la rend pas notre propriété intérieure, qui ne la

intelligi volumus objectum, scilicet misericordiam promissam. Nam fides non ideo justificat, aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam. » Cfr. Chemnit. *Exam. concil. Trident.* P. I. p. 294.

rend pas tellement notre, que nous devenions de notre côté obéissans à Jésus-Christ. Or il en est de cette nouvelle appropriation des mérites à peu près comme d'une personne qui, ayant acheté un livre savant, s'imagineroit par cela seul être elle-même bien savante, quand elle ne se seroit point approprié le contenu de ce livre. A présent ou jamais nous devons comprendre pourquoi les protestans, foulant aux pieds la parole évangélique, rejettent l'enseignement de l'Eglise sur la foi justifiante. Au reste Calvin emprunta vraisemblablement à Luther la comparaison du vase et de l'or qu'il contient; car ce dernier, bien qu'il n'y donne pas autant de développemens, en fait aussi un fréquent usage[1].

Ce qui vient d'être dit nous donne également la clef de ces paroles de Luther : « Maintenant tu vois » combien est riche l'homme chrétien. Quand il » le voudroit, il ne peut perdre son salut par » aucun péché, si ce n'est qu'il veuille ne pas » croire; car si nous exceptons les péchés opposés » à la foi, nul ne peut l'exclure du salut. Quand » la foi retourne aux promesses du baptême, ou » quand elle ne s'en est point écartée, tous les

[1] *Commentaire de Luther sur l'Epître aux Galates.* édit. de Witt. 1re partie, p. 70 : « Pourquoi la foi justifie-t-elle? En voici la raison; c'est qu'elle saisit et conserve le noble et précieux trésor, savoir Jésus-Christ. »

» péchés sont absorbés en un instant par cette
» même foi, ou plutôt par la véracité divine;
» car Dieu ne peut se nier lui-même lorsque tu le
» confesses et t'abandonnes avec confiance en
» ses promesses. Le repentir et la confession des
» péchés, la satisfaction et toutes ces œuvres in-
» ventées par les hommes; tout cela t'abandon-
» nera bientôt, te rendra malheureux, si, oubliant
» la véracité divine, tu te reposes sur ces vaines
» pratiques de la superstition humaine. Vanité des
» vanités, affliction de l'esprit et du cœur est tout
» ce qui se fait hors de la foi en la véracité di-
» vine[1]. »

D'après ce passage, la foi est compatible avec les

[1] Luther. *de captivit. Babyl.* tom. II. fol. 284 : « Ita vides, quam dives sit homo christianus, *etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscunque peccatis, nisi nolit credere.* Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas. Cætera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptisato factam, in momento absorbentur per eamdem fidem, etc. »

On connoît la lettre que Luther écrivit de Wartbourg, en 1521, à son ami Mélanchthon. Evidemment, quand il traça ces lignes, il se trouvoit, pour ne rien dire de plus, dans une situation d'esprit bien étrange. Nous ne prendrons donc point ses paroles à la dernière rigueur; mais il n'est pas moins vrai qu'elles sont très significatives dans l'histoire du dogme luthérien. « Sois pécheur et pèche fortement, » écrit le restaurateur de l'Evangile; « pèche fortement; mais plus fortement encore crois et te réjouis en Jésus-Christ, le vainqueur du péché, de la mort et du monde. Nous devons pécher tant que nous sommes ici-bas. Cette vie n'est pas la demeure de la justice; mais nous attendons, dit saint Pierre, de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice fait

plus grands péchés ; mais vainement Luther cherche-t-il partout à s'appuyer sur le témoignage de saint Paul : assurément ce n'est pas cette foi là que recommande, qu'exalte l'Apôtre des nations. Nous ne pouvons voir pour nous dans

son séjour. Il suffit que, par les richesses de la gloire de Dieu, nous connoissions l'Agneau qui enlève les péchés du monde. Dès lors le péché ne peut nous arracher de Jésus-Christ, quand en un jour nous commettrions cent mille meurtres, cent mille adultères. » *Epist. Dr. Mart. Luth. à Joh. Aurifabro* coll. tom. I. Jena 1556. 4. p. 345. b. : « Si gratiæ prædicator es : gratiam non fictam sed veram prædica : si vera gratia est, verum non fictum peccatum ferto, Deus non facit salvos ficte peccatores. Esto peccator et pecca fortiter : sed fortius fide et gaude in Christo : qui victor est peccati, mortis et mundi : peccandum est, quamdiu hic sumus. Vita hæc non est habitatio justitiæ ; sed expectamus, ait Petrus, cœlos novos et terram novam, in quibus justitia habitat.

Sufficit quod agnovimus per divitias gloriæ Dei agnum, qui tollit peccata mundi : ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus. Putas tam parvum esse pretium et redemtionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno ? »

(On trouve dans les écrits de Luther une foule de semblables passages. « Les âmes pieuses, dit-il encore, qui font le bien pour gagner le royaume des cieux, non-seulement n'y parviendront jamais ; mais il faut même les compter parmi les impies ; et il est plus urgent de se prémunir contre les bonnes œuvres que contre le péché. » (Opp. Wittenb. tom. VI. fol. 160.)

La meilleure explication des passages qu'on vient de lire, c'est, à notre avis, que Luther cherchoit à tranquilliser sa conscience. *Car il étoit fort vicieux,* dit Calvin ; *plût à Dieu qu'il eût eu soin de réfréner davantage l'intempérance qui bouillonnoit en lui de tout côté! Plût à Dieu qu'il eût songé davantage à reconnoître ses vices.* (Schlussenb., theol. Calv. l. II,

les paroles du Réformateur, que le vase d'argile de Calvin, que cette grâce extérieure qui justifie sans détruire le péché, sans créer dans le fidèle un cœur nouveau. Luther ajoute : « *Si l'on pouvoit commettre un adultère dans la foi, ce ne seroit point un péché*[1]. Or, nous le demandons, ces paroles sont-elles conformes à la doctrine de saint Paul ? ces paroles sont-elles d'un chrétien ?

Nous trouvons aussi dans Mélanchthon un grand nombre de semblables passages : « Quoique tu » fasses, dit-il, que tu manges, que tu boives, » que tu enseignes, que tu travailles de la main ; » je dis même : est-il évident que tu pèches dans » ces actions, n'aie aucun égard à tes œuvres ; » considère les promesses de Dieu, et crois avec » confiance que tu n'as plus de juge dans le ciel, » mais un bon père rempli pour toi du plus tendre » amour[2]. » En langage clair voici ce que signifient ces paroles : *Que tu sois voleur, adultère,*

p. 126.) — Lorsqu'on alloit se livrer à la débauche, on disoit proverbialement en Allemagne : *Aujourd'hui nous nous en donnerons à la Luther : Hodiè lutheranicè vivemus.* (*Note du trad.*)

[1] Luther. *disput.* tom. I. p. 523 : « Si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset. »

[2] Melancht. *loc. theol.* p. 92 : « Qualiacunque sint opera, comedere, bibere, laborare manu, docere, addo etiam, ut sint palam peccata etc. » Je concevrois plus facilement, je l'avoue, la nuit et le jour sous une seule idée, qu'un homme ayant la foi décrite par saint Paul, et pratiquant la morale de Mélan-

parjure, homicide, n'importe; seulement n'oublie pas que Dieu est un excellent vieillard qui a su pardonner bien avant que tu ne susses pécher.

Jusqu'ici cependant nous n'avons envisagé la foi protestante que sous un seul point de vue, c'est-à-dire, dans ses rapports avec la justification; reste à la considérer comme source d'amour, comme principe enfantant toutes les vertus. A cet égard Luther définit la foi à peu près comme les catholiques définissent l'amour de Dieu dans l'homme régénéré. Nous pourrions citer les écrits du Réformateur sur la liberté chrétienne et sur les bonnes œuvres. Et qui ne connoît la brillante définition qu'il donne de la foi dans son Commentaire sur l'Epître aux Romains? « La foi, dit-il, est en » nous l'ouvrage du Créateur. Détruisant le vieil » homme, nous faisant renaître de Dieu, elle nous » transforme en de tout autres créatures; elle re- » nouvelle notre cœur, notre âme, toutes nos fa- » cultés, par la communication du Saint-Esprit. » Vivante et active, la foi pratique constamment » la vertu; jamais elle ne regarde en arrière; tou- » jours elle avance dans le chemin de la justice; » toujours elle est occupée à faire le bien. »

Ici le père de la Réforme, en contradiction

chthon. Qu'est-ce qui empêche de représenter le fidèle colère, impudique etc., dès que l'on allie la foi aux plus grands péchés?

formelle avec lui-même, enseigne que la foi régénère tout l'homme intérieur, qu'elle est enfantée par toutes les forces de la nature humaine. C'est ainsi qu'il rend un témoignage éclatant à la puissance du Sauveur sur le péché et sur la mort. Ailleurs, dans son Commentaire sur l'Epître aux Galates, il appelle également la foi *le cœur juste, la volonté droite, l'esprit régénéré;* c'est-à-dire le principe de toutes les vertus, le germe déposé dans notre âme par l'Esprit saint[1].

Examen des preuves spéculatives et des preuves pratiques que les protestans apportent en faveur de leur doctrine sur la Foi.

§ XVII.

Examen des preuves spéculatives.

Mais pourquoi les réformateurs, distinguant deux côtés dans la foi, lui attribuent-ils, d'une part, la vertu de justifier; d'autre part, celle d'agir par l'amour, d'enfanter les bonnes œuvres?

[1] *Auslegung des Briefes an die Gal.* edit. allem. de Wittenb. 1re partie, p. 143. On trouve dans cet écrit un grand nombre de semblables passages.

Sur quel fondement repose cette distinction? Pour Luther et ses sectateurs, ils la croyoient appuyée sur des preuves évidentes, irrésistibles : la raison, la morale, tout à leur avis dépose en faveur de cet enseignement. Or voyons d'abord quelles sont les preuves de raison.

Considérée comme l'instrument qui embrasse la miséricorde divine en Jésus-Christ, la foi, disent-ils, est l'œuvre le plus excellent de tous les œuvres : ayant Dieu pour seul auteur, elle n'est souillée par rien de ce qui est humain. Mais au contraire, entendons-nous par la foi l'amour et les sentimens qu'elle éveille dans le cœur, dès lors cessant d'être elle-même, elle n'est plus qu'un rejeton de l'arbre planté de la main divine ; puis, inhérente à l'homme pécheur, elle partage ses vices et ses imperfections [1]. Or la justification est l'ouvrage de Dieu seul ; donc c'est la foi comme instrument et non pas la foi active par l'amour qui justifie ; donc vous voilà forcés d'admettre la distinction dont il s'agit. Ainsi raisonnoient le patriarche de la réforme et ses disciples.

Ces erreurs qui, pour le dire en passant, ont leur fondement dans la doctrine que Dieu seul opère le salut de l'homme ; ces erreurs, disons-

[1] Luther. *de captivit. Babyl.* Opp. tom. II. p. 284 : « Opus est enim omnium operum excellentissimum, et arduissimum, quo solo, etiamsi cæteris omnibus carere cogereris servaberis.

nous, sont trop claires, trop évidentes par elles-mêmes, pour qu'il soit besoin d'en faire voir toute la monstruosité. Voici, en deux mots, ce que signifient les paroles de Luther : C'est Dieu qui, dans le cœur du fidèle, a foi en lui-même et espérance dans ses promesses; et comme, en toutes choses, il ne ne se complaît qu'en ses ouvrages, il ne voit en nous d'un œil satisfait que ce seul acte de sa miséricorde.

Cependant quoique l'absurdité soit manifeste, nous ne devons point passer outre sans entrer plus avant dans cette doctrine. Suivant les luthériens, toute la vie supérieure du juste est exclusivement l'œuvre de Dieu. Pourquoi donc ne disent-ils pas également : *Dieu aime en nous*? et pourquoi ne lui accordent-ils pas autant de complaisance dans cet ouvrage, qu'en celui par lequel il croît au fond de nos âmes? Quoi! l'amour n'est-il pas aussi l'ouvrage de Dieu? Ne nous a-t-il pas été mérité par Jésus-Christ? Pourquoi donc, encore une fois, Dieu voit-il avec prédilection la foi dont il est l'auteur, tandis qu'il ne regarde qu'avec colère l'amour qu'il enfante également dans nos cœurs? Les protestans disent que dans l'amour il y a déjà quelque chose de l'homme et d'imparfait par

Est enim opus Dei, non hominis, sicut Paulus docet; cætera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur. »

conséquent. Mais cette réponse, comme chacun le voit, ne peut en aucune manière s'adapter à leurs principes ; car assurément ce qu'ils appellent œuvre du Saint-Esprit, ce n'est pas ce que la charité a de défectueux, c'est-à-dire, ce qui n'est pas charité. Et ce qu'il y a d'impur et d'étranger dans l'amour, Dieu ne pourroit-il pas en faire le discernement, puis agréer comme son ouvrage ce que lui-même y a mis ?

Une raison plus forte encore devroit enfin dessiller les yeux aux luthériens. Que la foi soit l'œuvre de Dieu seul, nous le voulons pour un instant ; mais, qu'on nous le dise, n'a-t-elle pas aussi ses jours d'épreuve ? Ne fait-elle jamais entendre des cris de frayeur et de détresse? Pouvant à peine se tenir debout appuyée sur le bâton de la prescience divine, souvent, disent les symboles luthériens (l'Apologie), elle va se perdre jusque dans le doute en l'existence de Dieu. Vainement Luther s'étoit-il attaché de toutes ses forces à la foi justifiante; il avoit lui-même à soutenir de rudes combats. Et comment repoussoit-il les coups de l'ennemi? Pour chasser la tristesse par la joie, il se déchaînoit avec fureur contre le papisme [1]. Ainsi donc point de milieu : ou

[1] Ici nous nous permettrons de citer quelques passages du Réformateur. Dans un ouvrage intitulé *Tischreden*, (*discours familiers*) Jena 1603, p. 166 et suiv., il dit : « J'ai tout cru

c'est la bonté divine qui met le doute et le désespoir dans la foi ; ou bien nous voilà forcé de reconnoître, dans celle-ci, comme dans l'amour, quelque chose d'humain ; nous voilà forcé de dire aussi : *Dieu croit au fond de nos âmes, mais c'est l'homme qui doute et désespère.* Or si, dans la foi, cette altération de l'ouvrage divin ne détourne point les regards de Dieu, pourquoi ce

sur la foi du Pape et des moines ; mais à présent ce que dit Jésus-Christ, qui certes ne ment point, je ne le crois, je ne puis le croire assez fermement. C'est là une chose fâcheuse ; n'en parlons plus jusqu'à l'autre vie. » Ibid. p. 167 : « L'esprit est prompt et la chair est foible, » dit Jésus-Christ en parlant de lui-même. Saint-Paul dit aussi : « L'esprit voudroit se donner entièrement à Dieu, aller à lui dans la foi et l'obéissance ; mais la *raison*, la chair et les sens résistent ; ils ne veulent ni ne peuvent obéir. Aussi Dieu, Notre-Seigneur, a-t-il patience avec nous ; il n'éteint pas la mèche encore fumante, car les fidèles ont seulement les prémices de l'esprit, mais non la dîme et la perfection. » — « Comme quelqu'un demandoit pourquoi Dieu ne nous donne pas une connoissance parfaite, le Docteur Martin Luther répondit : Si un mortel pouvoit croire véritablement, il ne pourroit de joie ni boire, ni manger, ni faire quoi que ce soit. » — « Un jour on chantoit à la table du docteur Martin Luther ces paroles du Prophète Osée : *Hæc dicit Dominus.* Alors le docteur Luther dit au docteur Jonas : aussi peu que vous croyez que ce chant soit beau, aussi peu je crois assez fermement que la théologie soit vraie. J'aime tendrement ma femme, je l'aime plus que moi-même ; oui, n'en doutez pas, je mourrois volontiers pour elle et pour ma pauvre petite enfant. J'aime tendrement Jésus-Christ qui, par son sang, m'a délivré de la puissance et de la tyrannie du démon ; mais ma foi devroit être beaucoup plus grande et beaucoup plus vive. Ah ! Seigneur, n'entrez pas en jugement avec votre serviteur, etc. »

qu'il y a d'humain dans la charité l'empêcheroit-il de voir d'un œil de complaisance ce qui en elle est un écoulement de son esprit ?

Mais la charité, disent les luthériens, a sa racine dans la foi; donc elle n'est plus l'ouvrage primitif de Dieu.

Evidemment ce n'est pas l'incroyance jointe à la foi, mais c'est la foi seule qui, aidée de la grâce, enfante l'amour : ainsi l'amour n'est pas moins que la foi l'ouvrage de Dieu, puisqu'il est le pur effet d'un principe divin. D'ailleurs, s'il y avoit quelque chose de défectueux dans l'amour, cela sans doute, comme déjà nous l'avons dit, ne seroit point l'amour même, mais seulement le résultat d'une imperfection dans la foi. En d'autres termes, comme l'imperfection, c'est-à-dire l'absence de l'être ne peut rien produire, un plus petit amour ne suppose qu'une plus petite foi; mais la première de ces vertus est divine comme la seconde, bien qu'elle lui soit postérieure en ce sens qu'elle en découle. La flamme n'est pas moins feu que l'étincelle, quoique l'étincelle précède la flamme.

Ainsi, de quelque côté que nous portions nos regards, nous ne découvrons rien à l'appui de la doctrine que nous combattons. Mais il y a plus : elle est diamétralement opposée à l'Ecriture sainte. Jésus-Christ dit (Jean XIV 21, 23) : *Celui qui*

m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai aussi. (Voyez encore I Cor. VIII, 3.). Il faut donc aimer Dieu pour être aimé de Dieu : donc la foi ne justifie l'homme, ne lui obtient l'amitié de Dieu qu'autant qu'elle aime, qu'autant qu'elle agit par la charité.

Mais disons le fond de notre pensée. Quand les réformateurs distinguoient entre la foi instrumentale et la foi active par l'amour, avoient-ils des idées claires, précises, bien déterminées? se comprenoient-ils eux-mêmes? Nous ne le pensons pas; et pour nous en convaincre, il suffit de rechercher d'une part, ce qu'est en elle-même la foi protestante (la confiance); d'autre part, ce qu'elle est dans le système des réformateurs. D'abord il est incontestable, et les nouveaux docteurs n'en disconviennent pas, que l'amour est le rejeton, le fruit de la foi. Donc l'amour est renfermé dans la foi; car autrement il n'en pourroit naître; donc l'amour est une modification de la foi, disons mieux, la foi même sous une autre forme, de telle sorte que l'on ne peut séparer ces deux vertus. Mais ne pourrions-nous pas ajouter que, selon ces principes, l'amour est la foi dans son essence et dans un degré plus élevé? *Dans son essence*, puisque la foi se manifeste dans l'amour comme la cause dans l'effet, comme le principe dans la conséquence, comme la racine dans l'arbre:

dans un degré plus élevé, puisque la foi ne devient charité qu'en recevant un plus grand développement. Ainsi, en tant qu'elle embrasse Jésus-Christ, qu'elle a pour objet la rémission des péchés, la foi comprend déjà l'amour même. Donc l'amour est aussi l'organe qui saisit Jésus-Christ par la confiance; donc la foi vive est en même temps la foi comme instrument.

Plusieurs voies nous conduisent à la même vérité. A l'idée de justice en Dieu, conçue indépendamment de ses autres perfections, correspond dans l'homme un sentiment de crainte, de frayeur, d'épouvante. Si donc nous attachons à l'idée du souverain Etre celle de bonté, d'amour, de pardon des péchés, évidemment cela révèle un mouvement analogue dans notre âme; c'est-à-dire un principe, un germe d'amour; car l'amour seul conçoit Dieu comme un père bon, clément, miséricordieux. Ainsi donc, à parler exactement, ce n'est pas la foi, *fiducia*, qui existe en premier lieu; mais cette vertu naît au contraire de la charité, qui à son tour ne se développe, ne se vivifie que lorsqu'elle est appuyée sur la confiance. Telle est aussi la doctrine de l'Ecriture sainte (Voy. Rom. V. 5. VIII, 15, 16.).

D'un autre côté, la confiance en Jésus-Christ, car, pour le répéter, c'est là ce qu'entendent les protestans par le mot *foi*; la confiance, disons-nous,

implique un mouvement, un élan de l'âme vers le Sauveur. En effet, si nous avons confiance en Jésus-Christ, c'est que Dieu, ravivant tout notre être, nous pousse à nous tourner vers le Rédempteur; c'est qu'il fait naître en nous des besoins profonds qui ne peuvent être satisfaits que dans le Crucifié. Or qu'est-ce que cela sinon l'amour? Ces désirs qui semblent étendre et raréfier tout notre cœur, cet entraînement vers Jésus-Christ, ce besoin de nous unir à lui, de reposer en lui, de ne trouver de salut qu'en lui; encore une fois, qu'est-ce que cela sinon l'amour, sinon la charité? Ainsi, considéré sous ce point de vue, l'amour est encore le fondement, la condition nécessaire de la confiance; bien mieux, l'amour est la confiance même, puisque l'être se reproduit dans tous ses effets immédiats[1].

[1] Jacob. Sadol. Cardinal. S. R. E. *ad Principes Germ. oratio*, opp. ed. Ver. MDCCXXXVIII, tom. II, p. 359—60, dit très bien : « Illud præterea docto homine indignum : quod, cum istam ipsam fidem, in qua una hæretis, a Spiritu sancto nobis conceditis dari, non videtis eam in amore et charitate esse datam. Quid enim aliud Spiritus sanctus est, quam amor? Quod etiam ut prætereatur, cum fidem esse fiduciam affirmatis, qua certo confidimus nostra nobis peccata a Deo per Christum fuisse ignota, spem, quamvis imprudentes, in hac fiducia inseritis : non enim sine spe potest esse fiducia. Quod si spem, profecto etiam amorem, sic enim confidimus nostra peccata nobis condonari, non modo id speremus, sed etiam amando optandoque expectamus, ut ita sit : quoniam omnis ratio spei et fiduciæ, quacumque versetur in re, amore rei illius innixa est, quam nos esse adeptos

Au reste, ce n'est qu'en confondant la prédication de l'Evangile avec l'assentiment que nous y donnons, qu'on a pu jamais parvenir à une autre doctrine. Sans doute le Sauveur, *Celui qui ôte les péchés du monde*, s'annonce d'abord d'une manière extérieure : *justitia extra nos ;* mais avons-nous reconnu, confessé cette *justice hors de nous*, l'image divine s'éveille dans nos âmes, nous sommes entraînés vers l'Agneau de Dieu (amour naissant). Brisant alors les liens du péché, nous allons à Jésus-Christ pleins de confiance (nous espérons en lui); et enfin nous nous arrachons au monde, et ne vivons plus qu'en Dieu (*justitia intra nos, inhærens, infusa*). Ainsi l'assentiment aux vérités révélées (la foi dans le sens catholique) est, sans contredit, la première chose qui existe dans l'homme; c'est le *fondement et la*

aut adepturos confidimus. Ita in fide vera spes et charitas sic implicita est, ut nullum eorum ab aliis possit divelli. » Saint Ambroise, *Exposit. Evangelic.* Luc. VIII : « Ex fide caritas, ex caritate spes et rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur. » En effet la *fiducia* est, d'après la définition des scolastiques, la *corroborata spes*. Bellarm. *de justif.* l. I. c. 13 : « Quarta dispositio (ad justificationem) dilectio est. Statim enim ac incipit aliquis sperare ab alio beneficium, incipit etiam eumdem diligere ut benefactorem, atque auctorem omnis boni, quod sperat... Porro dilectionem aliquam priorem esse remissione peccatorum, vel tempore, si sit dilectio imperfecta, vel certe natura, si sit perfecta, et ex toto corde, atque ad eam disponere, etc. »

racine de la justification, en sorte que l'amour est enfanté par la foi. Mais, au contraire, entendons-nous par la foi l'éspérance au pardon des péchés, alors elle ne s'offre plus comme précédant l'amour divin; alors elle ne peut plus, par ses propres forces, opérer la justification; car la confiance n'est elle-même qu'un mouvement de l'amour. De là il suit que nous n'obtenons pas d'abord le pardon de nos péchés, de sorte que l'amour ait sa racine dans le sentiment de ce bienfait; mais c'est au contraire parce que nous aimons, parce que nous espérons par l'amour, que nos péchés nous sont remis. Le pardon des péchés et la sanctification sont deux choses simultanées dans la vie intérieure; ou, comme s'exprime excellemment Thomas d'Aquin, l'infusion de la grâce et la rémission de l'offense sont une seule et même chose, comme l'illumination et l'expulsion des ténèbres sont une [1].

Selon l'Apologie et le livre de la Concorde, ce n'est ni la contrition ni l'amour, ce n'est aucune vertu quelconque, mais la foi seule qui perçoit les mérites du Christ, et justifie l'homme [2]. Or quelle est la conséquence de cette assertion ?

[1] *Prim. seq.*, q. CXIII. art. VI : « Idem est gratiæ infusio et culpæ remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. »

[2] *Solid. Declar.* III, de fid. justif. § 23. p. 659 : « Neque

c'est que la foi justifiante est radicalement distincte de la vertu en général, et de l'amour en particulier. Cette doctrine est-elle fondée? cette doctrine présente-t-elle un sens à l'esprit? que l'on en juge par les réflexions qui viennent d'être soumises au lecteur.

§ XVIII.

Examen des preuves tirées de la pratique.

Pesons maintenant à la balance du raisonnement les preuves pratiques alléguées par les protestans, et d'abord voyons quelles sont ces preuves.

I. Ce n'est que dans notre doctrine, disent les adversaires, que les *consciences alarmées* trouvent de vraies, de solides consolations. Si la foi comme organe peut justifier devant Dieu, les cœurs, on le voit assez, jouissent d'une paix sûre et profonde; mais si vous enseignez au contraire que la foi vive obtient seule l'amitié du Ciel, vous les livrez en proie aux angoisses les plus cuisantes, au désespoir le plus affreux. Qui peut en effet

contritio, *neque dilectio, neque ulla alia* virtus est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus. »

s'assurer qu'il aime d'un amour véritable? Quel homme dira que ses pensées, ses affections, que tout son être est saint aux yeux du Seigneur?

II. Les protestans continuent : Dans la doctrine qui attribue la justification à la foi instrumentale, le salut repose uniquement sur la miséricorde divine et toute gloire revient au Sauveur. Mais voulez-vous que la foi ne justifie que par l'amour? de ce moment la gloire qui n'appartient qu'à Dieu, est partagée entre Dieu et l'homme; disons mieux, elle est enlevée à Dieu sans réserve. En un mot, ce n'est que dans nos principes que l'on reconnoît le prix immense de la rédemption [1].

III. D'avance, par ce qui vient d'être dit, poursuivent toujours les protestans, l'on voit quelle base féconde nous donnons à la vertu. En effet, notre doctrine est le plus solide fondement de

[1] *Apolog.*, IV. de dilect. et implet. leg. § 48. p. 90 : « De magna re disputamus, de honore Christi et unde petant bonæ mentes certam et firmam consolationem. » Calvin. *instit.* l. III. c. 13. § 1. p. 273 : « Atque omnino quidem duo hìc spectanda sunt, nempe ut domino illibata constet et veluti sarta tecta sua gloria, conscientiis verò nostris coram ipsius judicio placida quies ac serena tranquillitas. » — *De necessitate reformandæ eccles. opusc.* p. 429 : « Neque inter opera et Christum dimidiat, sed in solidum Christo adscribit (Paulus), quod coram Deo justi censemur. Duo hìc in quæstionem veniunt : utrum inter nos et Deum dividenda sit salutis nostræ gloria, etc. » Voy. aussi Chemnit., *Exam. Concil. Trid.* P. I. p. 296, et passim.

l'humilité; car elle rapporte tout à Dieu, et n'attribue rien à l'homme, rien excepté le mal [1].

Examinons maintenant la première preuve. Sans doute il appartient à la vraie Eglise de consoler les âmes en proie à la douleur; mais elle ne doit point leur donner de fallacieuses consolations. Or, qu'il n'en soit ainsi dans la doctrine protestante, déjà nous n'avons que trop sujet de le craindre par la distinction entre la foi instrumentale et la foi active par l'amour. Ecoutons le dialogue suivant entre Luther et une âme affligée :

[1] Luth. *Adv. Erasm. Roterod.* Opp. tom. III. p. 176. b. « Duæ res exigunt talia prædicari. Prima est humilitatio nostræ superbiæ et cognitio gratiæ Dei, altera ipsa fides christiana. Primum, Deus certo promisit humiliatis, id est, deploratis et desperatis, gratiam suam. Humiliari verò penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem, opera, omnino ex alterius arbitrio, consilia, voluntate, opere suam pendere salutem, nempe Dei solius. Siquidem, quam diu persuasus fuerit, sese vel tantulum posse pro salute sua, manet in fiducia suî, nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo, sed locum, tempus, opus aliquod sibi præsumit, vel sperat, vel optat saltem, quo tandem perveniat ad salutem. Qui verò nihil dubitat, totum in voluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil eligit, sed expectat operantem Deum, is proximus est gratiæ, ut salvus fiat. Itaque propter electos ista vulgantur ut isto modo humiliati et in nihilum redacti, salvi fiant, cæteri resistunt humiliationi huic, imo damnant doceri hanc desperationem sui, aliquid vel modiculum sibi relinqui volunt, quod possint, hi occulte manent superbi et gratiæ Dei adversarii. Hæc est, inquam, una ratio, ut pii promissionem gratiæ humilitati cognoscant, invocent et accipiant. » — Calvin. *Instit.* l. III. c. 12. § 6. p. 272 : « Hactenus perniciosam hypocrisin

« Je n'ai jamais fait le bien, dis-tu; et avec cela je suis foible et fragile. — Sans doute, tu ne pourras jamais, de toi-même, amasser un semblable trésor; mais écoute la bonne, l'heureuse nouvelle que t'annonce le Saint-Esprit par la bouche du prophète : « Réjouis-toi, stérile, toi qui n'enfantes pas (qui n'agis pas par la charité). » Dieu ne te dit-il point par là : Pourquoi t'affliger, t'attrister ainsi, toi qui n'as pas lieu de t'abandonner à la douleur? — Mais je suis seule, stérile et n'enfante pas. — Que tu édifies ou non sur la justice de la loi, que tu n'enfantes point comme Agar[1], n'importe : ta justice n'en est que meilleure et plus élevée, savoir Jésus-Christ, qui saura bien te délivrer de la terreur de la loi; car il est devenu malédiction lui-même, afin de te délivrer de la malédiction des préceptes[2]. »

docuerunt, qui hæc duo simul junxere, humiliter sentiendum et justitiam nostram aliquo loco habendam. »

[1] V. *Gal.*, 4. 27.

[2] Luther, *Ausleg. des Brief*... (*Commentaire sur l'Epître aux Gal.*), endroit cité, p. 258. Il est clair que, dans ce dialogue, il ne s'agit pas d'une âme affligée parce qu'elle ne peut faire tout le bien qu'elle désire, parce que sa position ne lui permet pas de montrer par les œuvres l'amour qu'elle a pour son prochain. Dans ce cas Luther lui eût donné de tout autres consolations; surtout il n'eût point cité l'exemple d'Agar. Il auroit alors suffi de dire à cette âme : *Vous avez l'amour, c'est assez ; l'amour est l'accomplissement de la loi.* Mais c'est là précisément ce que Luther ne vouloit, ne pouvoit pas dire.

Quel dangereux abus de l'Ecriture sainte ! N'est-ce pas là remplacer la foi vive par la foi instrumentale? Loin de trouver des consolations dans cette doctrine, nous n'y voyons et l'on ne peut y voir qu'une fausse sécurité, qu'un mortel assoupissement. Quoi ! la foi vive, ce don céleste, cette vertu justifiant par l'amour, seroit incapable de s'élever au dessus d'une justice purement légale ! Puis quelles flagrantes contradictions ! Plus haut Luther appeloit la foi la volonté droite; ici nous n'apercevons qu'une foi sans volonté ; là elle étoit un principe de vie, ici elle est l'inertie même; là elle faisoit constamment le bien, toujours elle avançoit dans le sentier de la vertu ; ici elle ne sait que soupirer et gémir; et cela c'est la vraie foi !

Vainement voudroit-on le nier : si la distinction des réformateurs signifie, d'une part, que la foi rend juste, mais non pas en tant qu'elle est active, elle signifie également, d'un autre côté, qu'elle justifie lors même qu'elle n'est point active. Qu'on relise quelques-uns des passages cités plus haut; ce n'est peut-être qu'à ce moment qu'ils paroîtront dans tout leur jour. Mais avant tout, nous appelons la réflexion sur ces paroles : « Lorsque l'homme entend qu'il doit croire en Jésus-Christ, mais que la foi ne peut lui être d'aucun secours, d'aucun avantage, si l'amour ne se joint

à cette même foi pour lui donner la force et la propriété de justifier; quand l'homme entend cela, disons-nous, nécessairement il doit tomber de la foi dans le désespoir, et se tenir à lui-même ce discours : *Si la foi ne rend pas juste sans la charité, la foi est inutile et ne vaut rien, et c'est la charité qui seule justifie.* Car si la foi ne renferme pas la charité qui lui donne sa due forme, c'est-à-dire la qualité et la propriété de rendre juste, alors la foi n'est rien; mais si la foi n'est rien, comment peut-elle rendre juste ? » Enfin, que l'on se rappelle la description des richesses conférées au chrétien par le baptême.

Or tous ces passages établissent le sentiment que nous avons émis, en assignant le sens pratique de la distinction que nous combattons. Evidemment, selon Luther, la foi active ne peut exister sans celle qui embrasse Jésus-Christ par la confiance; mais celle-ci peut exister indépendamment de celle-là; bien plus elle perd tout prix, toute valeur, quand elle en est accompagnée. Certes, ce n'est pas là la doctrine de saint Paul (Comp. Rom. V, 1-6. VIII, 1-16; Gal. V, 6-22.). Nous nous écrierons en l'Esprit saint : Père, tendre Père ! Mais les fruits de l'Esprit sont l'amour, la joie, la paix, la patience, la charité, la bonté, la longanimité, la douceur, la fidélité, la modestie, la chasteté. Ainsi donc, sans la charité, comme

sans les autres vertus, nulle paix, nulle sécurité pour le fidèle, nulle délectation dans le Saint-Esprit; et c'est ce que prouve l'exemple même de Luther. Comme il n'avoit point une foi douce, humble, affectueuse, il ne goûta point la paix de l'âme, et il ne pouvoit la goûter qu'en tombant dans une torpeur léthargique, qu'en s'endormant du sommeil de la mort. Quant aux consolations que le dogme catholique offre au chrétien, nous en parlerons plus bas.

Passons à l'examen de la seconde preuve, celle que les protestans apportent avec le plus de confiance et qui renverse, à leur jugement, toute la doctrine catholique. Assurément ce seroit, de la part des différentes églises, une émulation bien digne d'éloges, que de glorifier à l'envi, mais avec discernement, celui qu'elles honorent de concert comme la seule source du salut. Mais cherchons à bien comprendre les allégations des réformateurs. Ils disent : Le dogme catholique selon lequel l'homme aimant Dieu est seul aimé de Dieu, ravale la bonté divine au niveau de celle de l'homme ; car aimer qui nous aime, cela n'est pas rare même ici-bas. Si donc nous ne devenions agréables à Dieu qu'autant que la vertu du Christ efface nos péchés et renouvelle notre être moral, dès lors tous les mérites du Médiateur seroient mis au néant. Au contraire,

la rédemption nous ouvre-t-elle le ciel sans qu'auparavant nous soyons purifiés du péché; alors, mais seulement alors, apparoissent dans toute leur splendeur, et les mérites de Jésus-Christ, et sa puissance auprès de son Père[1]. Ainsi, comme une personne de condition témoigneroit d'autant plus d'amitié à son ami, qu'elle feroit un accueil plus favorable aux étrangers que celui-ci lui présenteroit en leurs habits de voyage; de même, ou à peu près, en est-il ici dans l'opinion des réformateurs. Mais est-il question d'une vaine étiquette, de pures cérémonies? Ne s'agit-il pas, au contraire, d'un ornement intérieur, de cette robe nuptiale sans laquelle on ne peut être admis au festin, dit celui qui est miséricorde, mais qui est en même temps la sainteté et la justice. D'ailleurs, cette personne de qualité ne supposeroit-elle pas, dans ces étrangers, autant de dévouement pour sa personne que dans son ami? Au reste, maintenant que nous savons comment les différentes églises croient devoir célébrer la gloire du Sauveur, nous devons déjà voir laquelle lui

[1] Chemnit., *Exam. Conc. Trid.* P. I. p. 265 : « Videt enim pius lector, remissionem peccatorum, adoptionem, ipsam denique salutem et vitam æternam adimi et detrahi satisfactioni et obedientiæ Christi, et transferri in nostras virtutes, Christo verò mediatori *hoc tantum* relinquitur, quod propter ipsius meritum accipiamus charitatem.... Exinanita est fides, et abolita promissio, si hæreditas ex lege, cujus summa est charitas! »

rend les plus dignes hommages. Mais sur quel fondement s'appuie le reproche adressé à l'Eglise? Voilà ce que nous allons examiner.

Nous l'avons entendu : le dogme catholique que la foi vive rend seule agréable à Dieu, considère la justification, partie comme l'ouvrage du Christ, partie comme l'ouvrage de l'homme; il partage la gloire de la rédemption entre le Sauveur et son disciple. Or cette objection, pour avoir été mille fois répétée, n'en est ni moins injuste ni moins absurde. En effet si l'Eglise enseignoit que la charité naît dans l'homme, qu'elle renouvelle, purifie, consacre sans la grâce; ou bien encore si elle ne faisoit intervenir le Sauveur que pour consommer notre justice imparfaite, alors cette objection seroit fondée; mais tout au contraire, elle voit dans Jésus-Christ la source de tout bien, elle fait de toute la vie intérieure un écoulement du Saint-Esprit. Comment donc peut-il être question d'un partage de gloire? Comment nous parle-t-on d'ingratitude envers le Rédempteur? Sans doute l'Eglise exhorte ses enfans à s'approprier toute la vertu qui leur est offerte en Jésus-Christ; sans doute elle enseigne que, pour obtenir l'amitié de Dieu, il faut être transformé, vivifié en Jésus-Christ; mais voir dans cette doctrine un partage de gloire, c'est prétendre que l'homme mourant de faim, partage l'honneur de sa délivrance avec

la main qui lui donne des alimens. Car ce malheureux ne doit-il pas aussi faire usage de la nourriture qu'on lui présente ? Ne périroit-il pas infailliblement, s'il se contentoit de jeter sur son bienfaiteur un regard plein de confiance ? Or telle est la conduite du protestant à l'égard du Christ : mais en vain se flatte-t-il de rendre seul gloire à Dieu ; s'il ne se réveille de son assoupissement, il périra dans le péché. Seigneur ! Seigneur ! s'écrie-t-il, (soyez seul loué), et il ne fait point la volonté du Père céleste.

Mais comment les réformateurs furent-ils conduits à cette nouvelle erreur ? ils confondirent l'objet et le sujet, les mérites du Christ considérés en eux-mêmes, et l'application qui en est faite au fidèle[1]. D'autre part, ils regardèrent la charité,

[1] Le concile de Trente distingue cinq causes de la justification, distinction dont Sarpi auroit dû approfondir le sens, avant d'oser la blâmer : « Hujus justificationis causæ sunt *finalis* quidem gloria Dei et Christi, ac vita æterna : *efficiens* vero, misericors Deus, qui gratuito abluit, *meritoria* autem, dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. *Instrumentalis* item, sacramentum baptismi... demum unica *formalis* causa est justitia Dei ; non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit : qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes.... Sess. VI. c. VIII. » Or c'est la cause formelle qui blesse les Protestans. Dans le langage savant du moyen âge, la

qui pourtant est un don du Ciel, comme le fruit de la confiance, par conséquent comme le fruit des forces naturelles; et, de cette manière, ils s'imaginèrent que, dans les principes catholiques, les péchés sont remis à l'homme à cause de ses propres mérites. Sans doute de fausses interpré-

cause formelle est le *dans esse in aliquo*, *dans actualitatem :* ici donc elle est ce par quoi la justice se forme, se réalise et devient dans l'homme un principe vivifiant. Or la justice devient formée, vivante en nous, dit le concile de Trente, par l'infusion de la justice divine qui rectifie notre volonté. Précédemment, en parlant de la cause finale, de l'efficiente et de la méritoire, le même concile avoit dit que le pardon des péchés prend sa sa source, et dans la miséricorde divine, et dans les mérites du Sauveur; que Dieu lui-même imprime sa volonté dans nos cœurs : *Nos justos facit* (Deus). Or les protestans oublièrent ces paroles, et s'imaginèrent que, dans la doctrine catholique, la volonté droite obtient seule la faveur du Ciel. Luther dit (*Ausleg. des Br. a. d. Gal.* à l'end. cit. p. 70) : La foi instrumentale, la foi comme organe, est la cause formelle de la justification : doctrine vraie dans son système; car, selon lui, l'homme est justifié dès qu'il possède cette foi, c'est-à-dire, dès qu'il perçoit Jésus-Christ, la justice hors de nous. Mais cette doctrine satisfait-elle à l'idée biblique, et même rationelle, d'appropriation vivante? Voilà ce que nient les catholiques; et ils soutiennent que, tout en maintenant cette idée rigoureusement, ils n'enlèvent pas la gloire à Jésus-Christ, ni ne diminuent le bienfait de la rédemption. Calvin, *Antidot. in Concil. Trident. opusc.* p. 704, s'exprime avec beaucoup de naïveté : « Porrò quam frivola sit et nugatoria causarum partitio.... supersedeo dicere. » Calvin avoit raison, grandemement raison, de ne s'engager dans aucune distinction; car de là dépendoit l'existence du protestantisme.

Chemnitz, *Exam.* P. I, p. 266, fait cette remarque : « Sed Andradius hanc Christi mediatoris justitiam fide nobis imputatam blasphemat esse commentitiam, adumbratam et fictitiam. Nul-

tations de l'Ecriture sainte exercèrent encore ici une influence bien funeste. En effet, dans les Ecritures, Dieu est représenté comme aimant l'homme avant que l'homme aime Dieu (I. Jean IV, 10 et suiv.); et l'Eglise enseigne que Dieu n'aime que celui qui a la charité. Par cette doc-

lum autem habent aliud argumentum : nisi (!) quod opponunt absurditatem ex Physica et Ethica : absurdum scilicet esse (sicut Osius inquit) dicere alicujus rei formam esse, quæ ipsi rei non insit, ut si dicam, parietem esse album albedine, quæ vesti meæ inhæreat, non parieti : vel Ciceronem esse fortem fortitudine, quæ non ipsi, sed Achillis animo inhæreat. Quid verò hæc argumenta aliud ostendunt, quam Pontificios in doctrina justificationis, relicta evangelii luce, quærere sententiam, quæ conformis et consentanea sit philosophicis opinionibus, aut certe legalibus sententiis de justitia? Evangelium verò pronuntiat esse sapientiam in mysterio absconditam, quam nemo principum hujus sæculi cognovit. Ideo cum habeamus sententiæ nostræ in scriptura certa et firma fundamenta (?), non est curandum, etiamsi incurrat in absurditatem philosophicam. » Nous l'avons entendu : dans le système protestant, l'on ne peut, philosophiquement, concevoir l'appropriation des mérites du Christ. Et en effet, l'obéissance appropriée à l'homme, dans ce système, ne lui appartient pas, n'est point sa propriété intime; ce qui est une *absurdité en philosophie.* Et voilà pourquoi l'on ne conçoit point non plus la foi protestante : elle devroit également nous approprier les mérites du Christ, et cela sans nous les approprier. C'est sur cette confusion d'idées que repose l'objection suivante : « Sed hoc dicunt esse totum meritum Christi, quod propter illud misericordia Dei infundat nobis novam qualitatem justitiæ inhærentis, quæ est charitas, ut illâ justificemur : hoc est, ut non propter Christi obedientiam, sed propter nostram charitatem absolvamur coram judicio Dei, adoptemur in filios... » Chemnit., l. I. p. 263. Ici encore, on le voit assez, le divin et l'humain, l'objet et le sujet sont confondus. Quand Chemnitz ajoute : « Ut

trine, nous paroissons méconnoître la grâce purement gratuite; nous paroissons vouloir mériter l'amitié de Dieu par notre amour. Pour répondre à cette difficulté, les catholiques apportent un grand nombre de passages qui semblent contredire celui qui vient d'être cité, puis ils ajoutent :

ita misericordia Dei *tantum* sit causa efficiens, et obedientia Christi *tantum* sit meritoria causa, » on ne peut être que frappé d'étonnement; car la miséricorde divine et les mérites du Sauveur, si on les considère en eux-mêmes, peuvent-ils être autre chose? Que veut donc Chemnitz? Il veut que l'obéissance du Christ soit la cause formelle de la justification, c'est-à-dire il veut qu'elle nous devienne propre, sans que toutefois nous devenions, nous aussi, obéissans. En un mot, l'auteur prétend que, pour mettre les mérites du Sauveur en leur vraie lumière, il faut dire qu'ils remettent nos péchés, non-seulement quand nous les quittons nous-mêmes, mais alors que nous les continuons et n'avons que la foi.

L'auteur que nous venons de nommer dit aux pages 263 — 264 : « Les catholiques nient le pardon des péchés par les mérites du Sauveur; car ce même pardon, pour eux, c'est tout à la fois et la destruction des péchés, et l'infusion de l'amour divin. » Mais voici ce qu'enseignent les Catholiques : Embrassant la miséricorde divine en Jésus-Christ, la foi, enfante nécessairement l'amour de Dieu, et détruit par cela même l'amour du péché. Or est-ce là nier le pardon des péchés en Jésus-Christ? Calvin reproche à l'Eglise de faire consister la justification, en partie dans le pardon des péchés, en partie dans la régénération spirituelle. *Antidot. in Concil. Tridentin. opuscul.* p. 704 : « Sed quid facis istis bestiis (aux Catholiques)?.... Nam justitiæ partem operibus hinc constare colligunt, quod nemo absque spiritu regenerationis per Christum Deo concilietur; » et plus haut : « ac si *partim* remissione, *partim* spirituali regeneratione justi essemus. » Comme la foi justifie, aux yeux du Réformateur, indépendamment de toute vie nouvelle, il devoit, pour

D'après l'oracle de saint Jean, il est vrai, l'amour de Dieu embrasse toutes les créatures (τὸν κόσμον); mais pour que l'amour infini se réalise dans l'homme, il faut que l'homme entre lui-même dans cet amour, qu'il le reçoive dans son cœur et sa volonté; c'est-à-dire, il faut que l'amour devienne réciproque (Jean, XIV. 21, 23.). Ainsi dans l'Ecriture sainte deux sortes d'expressions pour désigner une seule et même vérité. Or, dans le point de la justification, où il s'agit de *l'acte par lequel l'homme entre dans l'amitié de Dieu*, l'Eglise maintient le dernier genre d'expressions; seule vraie manière, dans cet article, d'interpréter les Livres saints.

Venant enfin à la troisième preuve, considérons la doctrine protestante dans ses rapports avec l'humilité. Sans doute la première vertu de la foi décrite par saint Paul, c'est l'humilité, l'abnégation de soi-même en Jésus-Christ; et l'on ne peut nier que les réformateurs, lorsqu'ils définirent la foi, n'aient été conduits par la vue

être conséquent, soutenir que nous devenons justes par le seul pardon des péchés. Mais si les catholiques, au contraire, allient la justice à la régénération, il n'est pas moins vrai que la justification consiste, en partie dans le pardon des péchés, en partie dans la restauration de l'homme; car la foi crée nécessairement un cœur, une âme, une vie nouvelle. Ainsi dans le juste, la foi et la vie nouvelle sont une unité indivisible (*fides formata*), comme en Dieu le pardon des péchés et la sanctification ne font qu'un.

de cette vérité. Mais quand ils imaginèrent que la foi justifie sans les vertus qui l'accompagnent nécessairement, c'est-à-dire, sans l'amour, sans le renoncement à ses propres mérites, ils inventèrent le moyen de se dispenser de l'humilité par l'humilité même, et pour se montrer vraiment humbles, ils enseignèrent que l'humilité ne rend pas agréable à Dieu. S'ignorer elle-même, se cacher à ses propres yeux, c'est là, nous le savons, le caractère de la mère des vertus : mais quel homme vraiment humble, nous le demandons, prétendit jamais que l'humilité ne rend pas agréable à Dieu? Que si, outre la croyance aux mérites du Sauveur, croyance qui seule nous force à chercher notre salut hors de nous, il existoit un moyen capable de faire naître l'humilité dans nos cœurs, dès lors nous n'aurions plus besoin de ces mérites : tant il est vrai que tout dépend de l'abnégation de soi-même, qu'elle doit précéder tous les autres mouvemens excités par le Saint-Esprit. Cependant, suivant les réformateurs, elle ne peut nous rendre justes devant Dieu; car, disent-ils, elle consiste dans la persuasion même qu'elle ne possède point cette vertu. Ici encore des sentimens vagues et confus, quoique très louables d'ailleurs, abusèrent les nouveaux prophètes. Ce que l'humilité a d'agissant, de positif, jamais ils ne purent le saisir; et bien moins encore comprirent-ils qu'autre chose est

d'enseigner que l'homme peut devenir juste, autre chose de se regarder personnellement comme tel. En effet, ce dernier sentiment seroit l'extinction, la mort de toute vie spirituelle; le premier, au contraire, en est la condition unique, indispensable.

Remarquons, au reste, les contradictions dans lesquelles s'enveloppent les protestans. La vraie humilité, disent-ils, a son fondement dans la doctrine qu'elle n'est point nécessaire à la justification; et ils allèguent, pour raison de cette non-nécessité, que toujours dans l'homme elle est impure, ternie par l'orgueil et l'amour-propre. Ainsi, pour enfanter l'humilité dans les cœurs, les réformateurs disent qu'elle n'est qu'un vain nom; pour lui donner une base solide, ils en nient la possibilité ou du moins l'efficacité. Mais enfin, ou il n'existe point de vraie humilité; et alors la doctrine protestante est fausse, car elle ne peut rendre humbles ses adhérens : ou il existe une vraie humilité; et alors encore la doctrine protestante est fausse, car elle prétend le contraire.

Voici une contradiction semblable, ou plutôt c'est la même reproduite sous une autre forme. Quand on lit les réformateurs, souvent on ne peut se défendre de cette funeste pensée : « Dans l'opinion des nouveaux docteurs, se dit-on à soi-même, la vertu, la justice, la perfection morale, est une chose extrêmement dangereuse; car le

principe de la sainteté, sitôt qu'il s'est emparé du fidèle, développe le germe de sa destruction. L'homme justifié tombe nécessairement dans l'orgueil; il en vient jusqu'à s'égaler à Dieu, jusqu'à lui disputer la majesté suprême. Il faut donc, semblent continuer les apôtres de la réforme, il faut que le chrétien conserve toujours le mal dans son cœur; le bien est incompatible avec l'humilité; c'est au milieu du vice qu'elle porte ses plus beaux fruits. »

Qu'on écoute au reste le passage suivant, empreint d'une admirable naïveté : « Un soir, pen-
» dant le repas, le docteur Jonas dit au docteur
» Martin Luther, que le même jour il avoit, dans
» son prêche, commenté les paroles de saint Paul
» (II. Timoth. 4.) : *Reposita est mihi corona*
» *justitiæ;* puis il ajouta : Avec quelle magnifi-
» cence d'expression saint Paul parle de sa mort !
» Pour moi je ne puis croire cela*. Là dessus,
» le docteur Martin Luther répondit : Je crois
» que l'Apôtre lui-même ne le croyoit pas avec
» autant d'assurance qu'il en a parlé. En vérité, je
» ne puis, hélas ! le croire avec autant de force que
» je puis le prêcher, le dire et l'écrire, ni que les
» autres veulent bien le penser de moi. Disons-

* Ce que le docteur Jonas ne peut croire, c'est que la *couronne de justice lui soit réservée.* (*Note du trad.*)

» le sans détour, *il ne seroit pas bon que l'homme*
» *fit tout ce que Dieu commande; car alors c'en*
» *seroit fait de sa divinité, et il deviendroit men-*
» *teur, et il ne pourroit rester véridique.* Alors
» aussi saint Paul seroit réfuté, lorsqu'il écrit
» aux Romains : Dieu a tout enseveli sous le péché,
» afin qu'il ait miséricorde [1]. »

§ XIX.

Exposé succinct des contrariétés concernant la Foi.

Voici, en peu de mots, les points sur lesquels s'accordent et se contredisent les différens symboles dans l'article de la foi :

I. Si par la foi l'on entend l'objet de notre croyance, c'est-à-dire, l'établissement fondé par Jésus-Christ, le catholique dit sans réserve : *Par la foi nous pouvons obtenir la faveur du Ciel.* En effet, Jésus-Christ Fils de Dieu, voilà le seul nom dans lequel nous puissions être sauvés; nom divin qui nous a été donné par la miséricorde, sans aucun égard aux mérites de l'humanité en général, ni de tel homme en particulier. Ainsi donc point d'opposition à cet égard.

[1] Luther *Tischreden* (*Discours familiers*), Jena, 1603, p. 166.

II. Mais comment la foi objective passe-t-elle dans son sujet? Comment le remède offert en Jésus-Christ est-il appliqué à l'homme? Ici commence la contrariété. Cependant toutes les églises enseignent de concert que, pour devenir enfant de Dieu, l'homme doit s'attacher à Jésus-Christ et former avec lui une société spirituelle. Mais à cela le catholique ajoute : Si cette alliance ne s'opère que par l'intelligence et non par le sentiment; si ce commerce n'est fondé que sur une foi purement spéculative, une simple profession des vérités chrétiennes; en d'autres termes, si l'homme ne s'unit au Sauveur, tant par la volonté et les œuvres, que par la charité et les autres vertus, alors la foi ne peut, en aucune façon, rendre juste devant Dieu. Mais au contraire entendons-nous par le mot foi, ce divin sentiment qui nous fait nouvelles créatures, cet esprit supérieur qui restaure, vivifie tout notre être, dans ce sens la foi nous fait seule les enfans de Dieu; car alors elle renferme tout le reste[1]. Observons toutefois que, dans la doctrine catholique, la charité est la forme pre-

[1] A l'origine de la réforme, souvent la proposition *la foi justifie seule*, signifioit aussi que les sacremens ne sont pas nécessaires. C'est pour cela que, dans plusieurs conférences, les catholiques insistèrent sur ce point, que les sacremens sont le moyen premier, indispensable de la justification. Il n'est point ici question de ces moyens extérieurs de la grâce, mais seulement des saintes dispositions du cœur, ainsi que de leur manifestation.

mière, essentielle de la foi justifiante; et bien loin que l'amour naisse après la justification, il faut que la foi, pour rendre juste, soit animée par l'amour. C'est la foi dans l'amour et l'amour dans la foi qui justifient; ces deux vertus sont, à cet égard, une unité inséparable[1]. Vertu négative et positive en même temps, la foi justifiante n'est pas seulement l'espérance au pardon des péchés :

[1] A cet égard, le cardinal Sadolet, évêque de Carpentras, s'exprime excellemment dans sa *Lettre aux Genevois*. Il dit (Epp. l. XVII, n. 25. opp. ed. Veron., 1738, tom. II. p. 176): « Assequimur bonum hoc nostræ perpetuæ universæque salutis, fide in Deum sola et in Jesum Christum. Cum dico fide sola, non ita intelligo, quemadmodum isti novarum rerum repertores intelligunt, *ut seclusa charitate et cæteris christianæ mentis officiis*, solam in Deum credulitatem et fiduciam illam qua persuasus sum in Christi cruce et sanguine mea mihi delecta omnia esse ignota : est hoc quidem etiam nobis necessarium, primus hic nobis patet ad Deum introitus : sed is tamen non est satis. Mentem enim præterea afferamus oportet pietatis plenam erga summum Deum, cupidamque efficiendi quæcunque illi grata sint : in quo præcipue virtus Spiritûs sancti inest. Quæ mens, etiamsi interdum ad exteriora opera non progreditur, ipsa tamen ex sese ad bene operandum jam intus parata est, promptumque gerit studium, ut Deo in cunctis rebus obsequatur : qui verus divinæ justitiæ in nobis est habitus. » Après avoir cité plusieurs passages de l'Ecriture, Sadolet continue : « Certè fides, quæ in Deum nostra per Jesum Christum est, non solum ut confidamus in Christo, sed bene in illo operantes, operarive instituentes, ut confidamus, imperat nobis ac præscribit. Est enim amplum ac plenum vocabulum fides, nec solum in se credulitatem et fiduciam continet : sed spem etiam et studium obediendi Deo, et illam, quæ in Christo maxime perspicua nobis facta est, principem et dominam Christianarum omnium virtutum charitatem. »

elle est de plus la volonté sainte, agréable à Dieu. Sans doute la charité est le rejeton de la foi, mais la foi ne justifie qu'après avoir porté ce fruit; sans doute la foi est un principe de vie, mais, pour obtenir la faveur du Ciel, il faut qu'elle ait déployé sa force vivifiante[1].

III. Ecoutons maintenant les protestans. Si nous considérons la foi dans son sujet, disent-ils, non-seulement elle est la croyance aux vérités chrétiennes[2]; mais elle embrasse et la certitude de

[1] Sadoleti Epp. l. XIII. n. 2. Gaspari Contareno Cardinali. Opp. edit. Veron. tom. II. p. 45 : « De justificatione et justitia, placet mihi vehementer tuarum rationum contextus et distinctio ex Aristotele sumpta. Sequitur enim certe charitas cursum illum antecedentem, quo ad justitiam pervenitur : non tamen sequitur eadem charitas (meo quidem animo opinioneque) justitiam, *sed eam ipsa constituit :* vel potius charitas ipsa est justitia. Habet enim formæ vim charitas : forma autem est id quod ipsa res. Cum ergo acceditur præeunte illa præparatione ad justitiam acceditur una et ad charitatem : ad quam cum est perventum, tum justitia per ipsam charitatem constituitur. Justitiam voco, non vulgari, neque Aristotelico nomine, sed christiano more ac modo, eam quæ omnes virtutes complexa continet : neque id humanis viribus, sed instinctu influxuque divino, etc. »

[2] Cependant, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, Luther flottoit entre plusieurs sentimens; vacillation dont il faut chercher la cause dans l'idée obscure qu'il attachoit au mot *foi*. Souvent il emploie le terme *croire*, dans le sens de *tenir pour vrai;* ainsi par exemple (*Ausleg. des Briefes an die Gal.* endroit cité, p. 70.) il appelle la foi une *croyance élevée, cachée, incompréhensible.* Mais deux lignes plus bas, il dit qu'elle est *la vraie espérance et la confiance du cœur.* Dans un autre endroit, il compare la foi à la dialectique, et l'espérance

l'amitié céleste, et l'espérance au pardon des péchés. Or cette seule confiance, continuent-ils, réconcilie l'homme avec son auteur, le rend juste devant Dieu. A la vérité, ce sentiment de l'amitié divine doit avoir à sa suite la charité et les bonnes œuvres; mais comme ces œuvres, par leur présence, ne contribuent nullement à la justification, de même leur absence n'ôte rien à l'homme justifié. En conséquence, la charité n'est point la forme de la foi; mais l'homme est justifié sitôt qu'il a confiance au Sauveur. De ce moment il a reçu la rosée du ciel; et s'il ne porte point de fruits, il n'est pas moins l'arbre planté par la main de Dieu. Ainsi les protestans, en attribuant à la foi seule la vertu de justifier, excluent les

à la rhétorique; ce qui veut dire que la première est purement spéculative, et la seconde purement pratique. Dans son ouvrage *De servo arbitrio* l. I. p. 177 b., il représente de nouveau la foi comme une ferme croyance; observation qui s'applique à un grand nombre de passages où il l'oppose à la contemplation future. Dans l'écrit *de Captivit. Babyl.* Opp. tom. II. p. 279 b. il dit : « Verbum Dei omnium primum est, quod sequitur fides, fidem charitas, charitas deinde facit omne bonum opus. » Ici la foi est un acte de l'homme (*à la prédication succède la foi, puis vient la confiance*), mais quel est cet acte? C'est probablement la croyance et la confiance tout ensemble. Quelles n'ont point été les suites funestes de ces fluctuations, de ces éternelles oscillations dans la foi! C'est de là qu'est née l'indifférence dogmatique qui, de nos jours, mine la réforme par le fondement; c'est de là qu'est née cette opinion qu'il suffit d'avoir la confiance, comme si l'on concevoit la confiance sans la foi.

œuvres faites soit avant, soit après la justification; disons mieux, ils rejettent toutes les saintes dispositions du cœur. Or, pour le remarquer en passant, cette doctrine n'a pas le moindre fondement dans l'Ecriture : saint Paul n'a jamais ainsi distingué entre la foi et la charité, et saint Jacques est formellement contraire à cette distinction[1].

[1] C'est d'après les éclaircissemens donnés dans les paragraphes précédens, qu'il faut apprécier le passage de Gerhard (*Loc. theol.* tom. VII. p. 206 et seq. loc. XVII. c. 3. sect. V.) où il cherche à prouver par la tradition la doctrine protestante concernant la foi. Tout ce passage est une compilation indigne d'un homme tel que Gerhard. Un Père enseigne-t-il que la foi dans Jésus-Christ conduit au salut, aussitôt sans tenir compte du sens de l'auteur, il le cite en faveur du dogme protestant. Saint Irénée dit que la foi *catholique*, à l'exclusion de la foi des sectaires, nous donne seule droit à l'héritage éternel. Eh bien! qui le croiroit? notre docteur allègue ces paroles pour montrer que la foi prêchée, enfantée par Luther, nous ouvre la porte du Ciel! Quand sur le péché originel, sur la grâce et la liberté, un Père de l'Eglise, par exemple Saint Chrysostôme, n'a rien moins enseigné que le dogme protestant, il ne peut avoir érigé les principes de Luther touchant la foi. Cela n'est certes pas si difficile à voir; mais exiger autant de pénétration dans Gerbard, ce seroit être par trop exigeant, puisque jamais il n'a senti le besoin d'envisager deux questions dans leur connexité réciproque.

§ XX.

De la Certitude de la justification et du salut.

Le chrétien doit être certain de posséder le ciel un jour, tel est un nouveau dogme qui, dans le système protestant, se rattache intimement à la doctrine touchant la foi [1]. Ce dogme, disoit Mélanchthon, est tellement clair, tellement conforme à l'Ecriture, que les scolastiques, par cela seul qu'ils l'ont rejeté, ont fait preuve d'une étrange ignorance, d'une rare ineptie [2]. Quant à la liaison de cet enseignement avec tout le système, elle est certes plus évidente que la lumière du jour. Déjà nous l'avons vu, en détruisant dans l'homme toute faculté spirituelle, les réformateurs vouloient procurer au chrétien, dès qu'il éprouve quelques

[1] *Apol.* IV. § 40. p. 83 : « Non diligimus, nisi certò statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum. » XII. *De Pœnitent.*, § 20. p. 157 : « Hanc certitudinem fidei nos docemus requiri in Evangelio. » L'Apologie revient souvent sur cette doctrine. Calv. *Instit.* l. III. c. 2. § 16. fol. 197 : « In summa : vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus deque ejus benignitate omnia sibi pollicetur : nisi qui divinæ erga se benevolentiæ promissionibus fretus, indubitatam salutis expectationem præsumit. »

[2] Melancht. *Loc. theolog.*, p. 116 : « Ut vel hoc solo loco satis appareat, nihil fuisse spiritûs in toto genere. »

bons désirs, quelques mouvemens vers les choses d'en haut, la certitude que Dieu a commencé d'agir en lui, et qu'il continuera son ouvrage. Nous avons aussi entendu les mêmes docteurs s'écrier : O homme, détourne tes regards de toi-même, et embrasse la miséricorde divine [1]. Or de ceci quelle est encore la conséquence ? Evidemment l'erreur que nous signalons. Au surplus, la certitude du salut suppose, d'une part, que Dieu a prédestiné tel homme à la gloire; d'une autre part, que Dieu n'agit, ne plante, ne vivifie que dans ses élus : car si jamais l'homme pouvoit éloigner la grâce qu'une fois il a sentie, cette seule pensée anéantiroit la certitude dont il s'agit. Aussi les réformés ont-ils seuls donné à cette doctrine tous ses déve-

[1] Mélancht. *Loc. theolog.*, p. 92. dit : « Debebant enim non opera sua, sed promissionem misericordiæ Dei contemplari. *Quid est enim iniquius, quàm æstimare voluntatem Dei ex operibus nostris*, quam ille suo verbo nobis declaravit ? » Rien sans doute, si l'homme ne possède aucune liberté. Si après ces paroles, nous ajoutons qu'aux yeux des réformateurs, la certitude du pardon des péchés et la certitude du salut sont une seule et même chose, on n'est plus surpris de voir Mélanchthon exiger qu'on se tienne pour assuré de son salut éternel, bien qu'on ne puisse l'être de sa persévérance : « Certissima sententia est, oportere nos certissimos semper esse de remissione peccati, de benevolentia Dei erga nos, qui justificati sumus. — Et norunt quidem fide sancti, certissime se esse in gratia, sibi condonata esse peccata. Non enim fallit Deus, qui pollicitus est, se condonaturum peccata credentibus, *tametsi incerti sint, an perseveraturi sint.* »

loppemens; les luthériens au contraire, après avoir admis la conséquence, ont enfin rejeté le principe; et voilà pourquoi nous remarquons d'aussi grandes lacunes dans tout leur système.

Par les raisons contraires, les catholiques n'admettent point que l'homme puisse avoir une certitude entière de son salut éternel[1]. Comme, selon leur doctrine, la nature déchue n'est point dépouillée de tout germe de vie, de toute faculté

[1] *Concil. Trident.* Sess. VI. cap. IX : « Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, de sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet : sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, *cum nullus scire valeat certitudine fidei*, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. » Cap. XII : « Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero prædestinatorum : quasi verum esset, quod justificatus amplius peccare non possit, aut si peccaverit certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. » Cap. XIII : « Similiter de perseverantiæ munere, de quo scriptum est : Qui perseveravit usque in finem, hic salvus erit : quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere ut perseveranter stet, et eum, qui cadit restituere : nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur : tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare, et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant, ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur. (Phil. II. 12).... Formidare enim debent, scientes quod in spem gloriæ, et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quæ superest cum carne, cum mundo, cum

supérieure, ils ne peuvent discerner à un signe certain, l'opération de la grâce d'avec les effets du principe divin conservé dans l'homme[1]; et quand ils le pourroient, la sécurité assise sur ce fondement, seroit certes bien affoiblie par la doctrine de la coopération à la grâce. En effet, instruit par le passé, le catholique, bien que rempli de confiance, tremble pour l'avenir; et de plus nous rejetons la prédestination absolue, qui seule pourroit bannir toute crainte de son esprit. Toutefois, répétons-le, pour ne pas être endormi dans une fausse sécurité, le chrétien catholique n'en attend pas moins, le cœur plein d'espérance, le grand jour du jugement.

diabolo : in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia apostolo obtemperent, dicenti : Debitores sumus, non carni, ut secundum carnem vivamus, si enim secundum carnem vixeritis, moriemini : si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. »

[1] Mélanchthon, *Loc. theolog.*, p. 121 dit : « Les effets du Saint-Esprit témoignent qu'il habite dans nos cœurs (*Quod in pectore nostro versetur*), car chacun peut savoir par expérience, s'il hait le péché véritablement. » Ce *criterium* est d'autant plus surprenant dans la bouche du Réformateur, qu'il enseigne que le péché reste dans le cœur de l'homme régénéré, c'est-à-dire qu'il n'y est point détesté véritablement. D'un autre côté, l'espérance repose uniquement, dans ces principes, sur la dignité de l'homme ; tandis que, si la doctrine protestante sur la foi compte encore un si grand nombre de partisans, c'est que les fidèles, appuyés sur leurs seuls mérites, tomberoient nécessairement dans le désespoir.

Au reste, la règle assignée par Mélanchthon, avoit déjà été donnée par les théologiens du moyen âge, et tout le monde voit

Mais écoutons les aveux de Calvin ; voyons ses longs efforts pour introduire la nouvelle doctrine. « Aucune tentation de Satan, dit-il, n'est plus » dangereuse que celle qui porte le fidèle à dou- » ter de sa prédestination, et à la chercher dans » des voies mauvaises. Cette tentation est d'au- » tant plus funeste, que presque tous les hommes » sont plus portés à celle-là qu'à toute autre. En » effet, ce n'est que de loin en loin, continue » notre docteur, qu'il se rencontre un homme » dont l'esprit ne soit quelquefois assailli par cette » pensée : *Nulle part tu ne peux trouver la » source de ton salut que dans la prédestina- » tion divine : qui t'a donc révélé que tu es un » élu de Dieu?* » Calvin termine ainsi, parlant d'après sa propre expérience : « Sitôt qu'une sem- » blable incertitude a pris possession du chrétien, » ou elle fait souffrir à ce malheureux des

qu'elle ne peut trouver d'application que dans le système catholique. Thomas d'Aquin, loc. cit. Q. CXII. art. V, dit : « Hoc modo aliquis cognoscere potest, se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apocal. 1 : « Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit, quia sc. ille, qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde Apostolus dicit I. ad Cor. IV : Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum etc. »

» tourmens horribles, ou elle aliène sa raison[1]. »

Vainement Calvin avoit-il assuré ses disciples de leur salut éternel : les superstitions les plus grossières, les perplexités et les alarmes, voilà ce qu'enfanta sa malheureuse doctrine : tant il est vrai qu'un mauvais arbre ne produit que de mauvais fruits. Le péché et la lutte contre le péché jetèrent le trouble et les angoisses dans les consciences; car jamais elles ne jouiront d'un repos parfait, tant que le mal habitera parmi les hommes[2]. Selon l'oracle de saint Paul, il est vrai, l'Esprit témoigne à l'esprit que nous sommes les enfans de Dieu[3]; mais cette voix intérieure est si frêle, si

[1] Calvin. *Institut.* l. III. c. 24. § 3. fol. 353... « Eoque exitialior est hæc tentatio, quod ad nullam aliam propensiores simus fere omnes.... Quæ si apud quempiam semel invaluit, aut diris tormentis miserum perpetuo excruciat, aut reddit penitus attonitum. »

[2] Calvin., loc. cit. c. 2. § 17. fol. 198 : « Nos certe dum fidem docemus esse certam ac securam, non certitudinem aliquam imaginamur, quæ nulla tangatur dubitatione, nec securitatem, quæ nulla sollicitudine impetatur; quin potius dicimus, perpetuum esse fidelibus certamen cum sua ipsorum diffidentia. » Ici Calvin renverse la certitude qu'il avoit établie à si grands frais. D'où viennent ces étonnantes contradictions? C'est que le Réformateur étoit obligé d'appeler le sophisme à son aide, pour imposer à la raison des choses qui répugnent à la raison.

[3] Sarpi, *Hist. du concile de Trente*, traduite par Amelot de la Houssaie. Amst. 1699. p. 198 : « Au commencement du IX[e]. chapitre où l'on disoit, *que les péchés ne sont pas remis par la certitude qu'on a de la rémission*, le Légat changea le mot de *certitude* en ceux de jactance et de confiance pré-

débile que, dans le sentiment de son indignité, le fidèle ose à peine y prêter l'oreille. Se cacher à ses propres yeux, vouloir rester un mystère à elle-même, voilà le caractère de la vraie joie dans le Seigneur; et plus l'homme est humble, plus il s'est élevé à un haut point de perfection, moins il ose se vanter d'une sécurité aussi incompatible avec l'instabilité des choses d'ici-bas. Ainsi, plus le terme que l'Eglise montre à ses enfans est placé dans une région élevée, mieux on doit comprendre pourquoi l'Eglise rejette la certitude du salut. Appuyés sur ce fondement, les catholiques enseignent que le fidèle peut et doit devenir digne du bonheur éternel; mais que jamais il ne possède la certitude d'en être effectivement digne. Selon les réformateurs, au contraire, l'homme ne peut, en aucune façon, mériter le ciel, mais il n'en doit pas être moins assuré de l'obtenir.

somptueuse en vertu de cette certitude de la grâce. Et à la fin du même chapitre, au lieu de dire, *parce que personne ne peut savoir certainement qu'il ait reçu la grâce de Dieu*, le mot *certainement* fut changé en ceux-ci, *de certitude de foi*. L'auteur explique ceci plus bas : La foi, dit-il, est éternellement vraie; et lors même que le fidèle change, elle reste constamment immuable. Au contraire, celui qui croit être en état de grâce, ne peut avoir la certitude qu'il ne décherra point de cet état par le péché. Or c'est pour cela que le fidèle, bien qu'il soit rempli de confiance à cet égard, ne peut être certain, de *certitude de foi*, qu'il obtiendra le salut éternel.

Dans toute la vie spirituelle, nous voyons se reproduire la loi que nous avons constatée tout à l'heure. Ainsi l'innocence qui vient à se reconnoître, se perd ordinairement dans cet acte même; ainsi la pensée de la pureté de l'acte que nous allons faire, la rend souvent impure aux yeux de Dieu. Apprenez-le du grand Maître : « Il faut que notre main droite ignore ce que fait notre main gauche. » Remplie de douleurs à la fois et de consolations, la vie des saints se développe paisible, sans bruit, sans éclat; la sainteté ne se glorifie pas elle-même : elle abandonne à Dieu son propre jugement. Mais êtes-vous luthérien, réformé, demandez à cet homme ce qu'il pense de lui-même, et sur sa parole regardez-le comme un saint dès cette vie; puis dites avec vos maîtres que la sainteté n'est qu'un vain nom, qu'il n'est point de saints au ciel ni sur la terre. Pour nous, la présence d'un homme qui déclareroit nettement être assuré de son salut, nous frapperoit d'une impression pénible; et probablement nous ne pourrions nous défendre de la pensée, qu'il y a quelque chose de diabolique dans cet homme-là.

Cependant, il faut le reconnoître, cette doctrine renferme encore un côté vrai. Individualisant les vérités chrétiennes, les réformateurs proclamèrent l'obligation de se les appliquer à soi-même; ils

voulurent que le fidèle considérât les promesses évangéliques comme le concernant en particulier.

Des bonnes OEuvres.

§ XXI.

Doctrine catholique sur les bonnes OEuvres.

Par *bonnes œuvres* l'Eglise entend tous les actes moraux de l'homme justifié en Jésus-Christ, ou si l'on veut, les fruits de la volonté droite, de l'amour dirigé par la foi. Il ne s'agit donc point de dévotions, de cérémonies, de pratiques extérieures. Puisque l'Eglise ne voit plus de péché dans l'homme régénéré; puisqu'elle enseigne que toutes ses facultés sont saintes, agréables à Dieu, il s'ensuit qu'elle doit soutenir la possibilité, l'existence et le mérite des bonnes œuvres. On voit aussi que, par une conséquence non moins rigoureuse, elle peut exiger l'accomplissement de la loi.

Mais avant tout, nous devons bien le remarquer, l'Eglise n'appelle bonnes que les œuvres faites en

Jésus-Christ; elle ne parle de l'accomplissement de la loi que dans Jésus-Christ. Voici sur ce point l'enseignement du concile de Trente : « Puisque Jésus-Christ, comme le chef dans les membres, comme la vigne dans ses pampres, répand sans cesse sa vertu dans ceux qui sont justifiés, vertu qui précède, accompagne et suit toujours les bonnes œuvres, et sans laquelle elles ne pourroient en aucune manière être méritoires ni agréables à Dieu, il faut croire qu'il ne manque plus rien à ceux qui sont justifiés, pour être estimés avoir, par ces bonnes œuvres faites en la vertu de Dieu, pleinement satisfait à la loi divine, selon l'état de la vie présente, et avoir mérité la vie éternelle, pour l'obtenir en son temps, pourvu toutefois qu'ils meurent dans la grâce [1]. »

On voit également par ce passage dans quel sens les œuvres sont appelées méritoires. Partant de ce dogme fondamental de toute vraie religion, que Dieu nous a donné l'existence, qu'il nous réserve le ciel par un amour purement gratuit; supposant d'ailleurs la foi dans cette vérité, nous appelons méritoires les œuvres qui sont faites librement dans la vertu de Jésus-Christ; et c'est pourquoi le saint concile ajoute : *La bonté de Dieu est si grande qu'il regarde ses dons comme nos*

[1] *Conc. Trid.* sess. VI. c. 16.

propres actions[1]. Telle est l'idée que l'Eglise a dans tous les siècles attachée au mot *mérite*. Ainsi la proposition, *Le chrétien doit mériter la vie éternelle*, veut dire qu'il doit en devenir digne par le Sauveur; qu'entre le ciel et l'homme il doit s'établir une liaison intime[2], un rapport

[1] Que telle soit la doctrine catholique sur les bonnes œuvres, Calvin lui-même le reconnoît formellement. Il dit : *Instit.* l. III. c. XI. § 14. p. 266 : « Subtile effugium se habere putant sophistæ, qui sibi ex Scripturæ depravatione et inanibus cavillis, ludos et delicias faciunt; nam opera (les œuvres dont saint Paul dit qu'elles ne justifient pas) exponunt, quæ litteraliter tantum et liberi arbitrii conatu extra Christi gratiam faciunt homines necdum regeniti, id verò ad opera spiritualia spectare negant (avec droit). Ita secundum eos tam fide quam operibus justificatur homo, modo ne sint propria ipsius opera, sed dona Christi et regenerationis fructus. » Au reste, le catholique ne dit pas : l'homme est justifié *tam fide quàm operibus*, comme si la foi et les œuvres étoient deux choses indépendantes l'une de l'autre.

[2] Thomas d'Aquin s'exprime excellemment sur ce sujet : L'idée de mérite, dit-il, est fondée sur l'idée de justice (dans le sens grec et dans le sens latin du mot). Or la justice absolue ne peut avoir lieu que d'égal à égal. Donner autant du *sien* qu'on a reçu ou que l'on recevra, c'est donner d'après mérite, c'est agir justement; ce qui suppose égalité parfaite entre les deux parties. Dans ce sens, il ne peut être question de mérite devant Dieu, puisque nous ne lui offrons rien du nôtre, rien que nous n'ayons reçu de lui; puisqu'en conséquence il ne nous rend pas du sien en échange de ce que nous lui donnons. Si donc il est parlé dans l'Ecriture-Sainte de récompenses réservées à la vertu; s'il y est dit que chacun recevra selon ses œuvres; il ne s'agit que d'une justice et d'un mérite conditionnels. Loc cit. Q. CXII. art. I : « Manifestum est autem, quod inter Deum et hominem est maxima inæqualitas, in infinitum enim distant; totum quod est hominis bonum, est a Deo, unde non potest hominis a Deo esse

aussi étroit qu'entre le principe et la conséquence, c'est-à-dire entre la sanctification et la glorification. Puisque la justice est inhérente au fidèle, profondément enracinée en lui, il s'ensuit que le salut de l'homme, enté sur cette justice, se développe et croît par les bonnes œuvres. La semence céleste jetée dans le juste doit porter des fruits pour le ciel[1].

Si plus haut nous ne pouvions mériter la grâce qui précède la régénération, en ce moment l'état de la question est changé. Alors, en effet, la grâce et la nature déchue, Dieu et l'homme coupable étoient en présence; mais à cette heure il n'en est plus ainsi. Si, abandonné à ses propres forces,

justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini est a Deo, et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis : ita sc. ut id homo consequatur a Deo, per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatæ. Differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti : quod non est in aliis creaturis. »

[1] Répondant à la question, si nous pouvons arriver au Ciel sans la grâce, et si nous en devenons dignes avec la grâce, le même docteur écrit ces paroles. Q. CXII. Art. II : « Non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per *pura* naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cujuscunque rei non ordinatur divinitus ad aliquid

l'homme ne peut arriver jusqu'au Créateur, il existe déjà dans le fidèle régénéré, un principe divin qui l'élève infiniment, une force surnaturelle qui porte en elle-même le germe du salut. Toutefois, par cet enseignement, la grâce du salut ne cesse point d'être grâce : car elle est renfermée dans celle de la justification ; en sorte qu'en donnant l'une, Dieu accorde l'autre nécessairement. Aussi le concile de Trente fait-il observer, dans l'article des bonnes œuvres, que sa doctrine ne peut donner lieu à la vaine gloire ; que celui qui se glorifie doit se glorifier dans le Seigneur.

Après cela, faut-il le remarquer ? le salut n'est pas le fruit des œuvres mêmes, des œuvres prises

excedens proportionem virtutis, quæ est principium actus : hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ : quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud I. ad Cor. 2 : *nec oculus vidit, etc.* Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi supperaddatur aliquid supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati, etc. » Art. III : « Si loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritûs sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Si enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritûs sancti, moventis nos in vitam æternam, secundum illud Johan. IV. *fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam, etc.*—Gratia Spiritûs sancti, quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute : sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. »

abstractivement ; mais si elles procurent une éternité de bonheur, c'est qu'elles procèdent de la volonté sainte, c'est qu'elles sont la manifestation de l'amour. Selon le langage même de l'Ecriture, nous posons métaphoriquement le signe visible pour le fait intérieur ; car ces deux choses ne font qu'un seul et même acte, un tout indivisible. D'un autre côté, il n'est pas moins clair que la volonté droite, mais qui n'a ni les moyens ni l'occasion de faire le bien, n'est pas moins agréable à Dieu que si elle avoit immolé des milliers de victimes [1].

[1] Jacob. Sadol. Card. *ad Princip. Germ. orat.* l. I. p. 360 : « Quomodo igitur opera cum fide simul justificant, cum sæpe absque operibus faciat sola fides justitiam, uti in latrone fecit, ut in aliis multis, quos ex historiis ecclesiasticis possumus colligere? Nempe, quia habitus justitiæ, quo ad bene operandum propensi efficimur, fidei ipsi ab initio statim propter amorem et charitatem est annexus; ubi enim amor Dei inest, qui in vera illa fide protinus elucet, simul illa subito adest propensio animi et cogitatio : esse in actionibus rectis amori nostro in Deum, et Deo ipsi satisfaciendum, admonenti nos illi et docenti, si diligamus eum, et mandata ejus servemus. Hic intestinus justitiæ habitus, non conflatus ex actionibus et operibus nostris, sed cum ipsa fide charitateque conjunctim divinitus nobis impressus, is ille ipse est, qui justos nos facit. Et sane convenientius est, ut a justitia justi, quam a fide nominemur. Tametsi (ut dixi) omnia hæc in unum connexa sunt et cohærent. Hunc habitum præclare exprimit Paulus divinis illis verbis, quibus ad Ephesios utitur, sic scribens : gratia servati estis per fidem, idque non ex vobis, Dei donum est : non ex operibus, ne quis glorietur, Dei enim ipsius sumus effectio, ædificati in Christo Jesu ad opera bona, quibus præparavit Deus in illis ut ambularemus. Ad Deum itaque per Christum accedenti, statim ad recte faciendum promta faci-

Enfin l'Eglise enseigne que les bonnes œuvres augmentent la grâce sanctifiante; car la pratique du bien lui ouvre nos cœurs de plus en plus. Ici nous pouvons appliquer ce principe, que l'exercice d'une faculté en déploie les forces; et qui n'a pas enfoui son talent, mais l'a fait fructifier, en recevra encore plusieurs autres : telle est la promesse du Seigneur.

§ XXII.

Doctrine protestante sur les bonnes OEuvres.

Que devons-nous entendre par *bonnes œuvres?* quel en est le mérite? quelle en est la nécessité? Voilà les questions sur lesquelles nous devons exposer l'enseignement protestant. Que tout cet article ne soit qu'une déduction rigoureuse du nouveau dogme sur la justification, c'est une chose qui par elle-même est de la plus haute évidence; et nous voyons encore se reproduire le principe

litas quædam et voluntas bona agnoscitur. Porro iste ipse habitus justitiæ tunc absolute in nobis perfectus est, cum explicat sese, et exerit in sanctas actiones; exercitationemque continet justitiæ cum ipsa exercendi voluntate conjunctam. Ipso autem fidei initio, aut si spatium non est recte faciendi, licet totam perfectionem justitiæ non teneat, idem tamen nobis potest ad salutem, quod absoluta plenaque justitia. »

fondamental, que la vertu justifiante ne peut détruire le péché, ni restaurer l'homme dans tout son être. En un mot, le rapport établi par les réformateurs entre l'amour et la foi, telle est l'idée première qui pénètre toute leur doctrine sur les bonnes œuvres.

Nous l'avons entendu de la bouche de Luther : le péché originel, et avec lui tous ses effets, subsistent encore dans l'homme après sa justification. Aussi à peine le docteur étoit-il entré dans sa nouvelle carrière, qu'il rejeta la possibilité des bonnes œuvres, ajoutant que la meilleure action est même un péché véniel. Cette proposition ayant été censurée par la cour de Rome, Luther ne s'en tint pas là : il en vint jusqu'à soutenir que toutes les prétendues bonnes œuvres, c'est-à-dire, toutes les actions du chrétien sont autant de péchés mortels ; mais qu'ils lui sont remis à cause de la foi[1]. Mélanchthon enchérit encore sur la doctrine de son maître : il avança que tous nos actes, tous nos efforts ne sont que péchés[2]. Enfin l'apôtre de

[1] Luther. *Assert. omn. Artic.* Opp. tom. II. fol. 325. b : « Opus bonum optime factum est veniale peccatum. Hic (articulus) manifeste sequitur ex priori, nisi quod addendum sit, quod alibi copiosius dixi : hoc veniale peccatum non natura sua, sed misericordia Dei tale esse... Omne opus justi damnabile est et peccatum mortale, si judicio Dei judicetur. » Cfr. Antilatom. (Confut. Luth. rat. latom.) l. c. fol. 406. b. 407 et seq.

[2] Melanch. *Loc. theolog.* p. 108 : « Quæ verò opera justifica-

Genève, bien qu'il se servît d'expressions moins violentes, confirma l'enseignement de ses deux devanciers[1].

Ecoutons les preuves apportées par Luther; elles répandront un grand jour sur notre sujet. Il faut distinguer, dit-il, deux choses dans l'homme justifié : un serviteur du péché, saint selon la chair; un serviteur de Dieu, saint selon l'esprit. Ainsi la personne du juste est partie sainte, partie souillée par le mal. Donc les œuvres[2], fruits d'une volonté pure à la fois et corrompue, sont l'un

tionem consequuntur, ea tametsi a spiritu Dei, qui occupavit corda justificatorum, proficiscuntur, tamen quia fiunt in carne adhuc impura, sunt et ipsa immunda. » p. 158 : Nos docuimus, justificari sola fide... *opera nostra, conatus nostros nihil nisi peccatum esse.* »

[1] Calvin. *Instit.* l. II. c. 8. § 59. l. III. c. 4. § 28. Il s'exprime de même dans son écrit *de Necessit. reformandæ Eccles. Opuscul.* p. 430; mais avec beaucoup plus de modération que Luther. Il dit : « Nos ergò sic docemus, semper deesse bonis fidelium operibus *summam* puritatem, quæ conspectum Dei ferre possit, imò etiam *quodammodo* inquinata esse, etc. »

Quant à Zwingle, il expose dans un jour entièrement faux la doctrine protestante. Dans son écrit intitulé : *Fidei christianæ exposit. ad regem christianiss. Gall.* Opp. tom. II. p. 558, il dit : « Fidem oportet esse fontem operis. Si fides adsit, jam opus gratum est Deo : si desit, perfidiosum est, quicquid fit, et subinde non tantum ingratum, sed et abominabile Deo.... Et ex nostris quidam παραδόξως adseruerunt (?), omne opus nostrum esse abominationem. Qua sententia nihil aliud voluerunt, quam quod jam diximus!? » Jamais Luther n'a voulu cela, car autrement il n'y auroit plus de contrariété dans cette matière.

[2] Luther. *Assert. omn. Artic.* n. 31. opp. tom. II. fol. 319.

et l'autre tout ensemble. Mélanchthon enseigne également que jamais le fidèle ne peut se dégager de ce dualisme : Toujours, dit-il, et lors même qu'il est pénétré par la vertu d'en haut, toujours il reste dans l'homme *deux natures*, la chair et l'esprit[1]. Or la chair, suivant les réformateurs, c'est non-seulement le corps, mais c'est tout l'homme, toutes ses facultés, tout son être, à l'exception des nouvelles forces qu'il a reçues du Ciel[2].

A présent ou jamais nous devons l'entendre. L'Esprit du Christ est trop foible pour renouveler, purifier, consacrer le fidèle, pour mettre dans nos cœurs un amour parfait, capable d'œuvres agréables à Dieu. Aussi, dès les premiers jours de la réforme, cent fois ses auteurs répétèrent que l'homme ne peut accomplir la loi, pas même après sa régénération[3]. Luther s'exprime avec une admirable naïveté. Comme les catholiques lui objectoient que Dieu ne commande pas l'impossible,

[1] Melancht. *Loc. theol.* « Ita fit, ut duplex sit sanctorum natura, spiritus et caro. »

[2] Loc. cit. p. 138.

[3] Melancht. *Loc. theolog.* p. 127 : « Maledixit lex eos, qui non universam legem semel absolverint. At universa lex nonne summum amorem erga Deum, vehementissimum metum Dei exigit ? a quibus cum tota natura sit alienissima, utut maxime pulcherrimum pharisæismum præstes, maledictionis tamen rei sumus. »

qu'ainsi nous pouvons l'aimer de tout notre cœur, il répondoit : « Commander et faire sont deux : commander c'est bientôt dit ; mais obéir n'est pas si tôt fait. C'est donc mal raisonner que de dire : *Dieu nous a commandé de l'aimer ; donc nous pouvons l'aimer*[1]. »

L'impossibilité de soutenir cette doctrine, sa contradiction manifeste avec l'Ecriture sainte, la pernicieuse influence qu'elle exerçoit sur les mœurs de ses partisans, mais surtout les objections des catholiques ; tout cela peu à peu amena quelques correctifs qui ont été consignés dans les derniers écrits de Mélanchthon, et même dans les confessions de foi publiques[2]. Cependant on resta toujours dans la réforme loin, bien loin du but que l'Eglise universelle montre à ses enfans.

Si maintenant on demande quel est le mérite des bonnes œuvres, ou plutôt quel est le mérite de la volonté droite, du cœur sanctifié, de l'observation de la loi par l'amour, on voit que les protestans doivent résoudre cette question d'une tout autre manière que les catholiques. En effet,

[1] *Auslegund des Briefes*... (*Commentaire sur l'Epître aux Gal.*) endroit cité, p. 233.

[2] Apolog. IV. *de Dilect. et implet. legis*, § 50. p. 91 : « Hæc ipsa legis impletio, quæ sequitur renovationem, est *exigua et immunda*. » § 46. p. 88 : « In hac vita *non possumus* legi satisfacere. »

par cela seul que les réformateurs nioient la libre coopération à la grâce, ils devoient forcément rejeter toute espèce de mérite; l'idée même en devenoit à jamais impossible. D'un autre côté, la vertu justifiante, d'après leur doctrine, n'enfante pas la sainteté dans l'âme du juste : donc ils ne pouvoient faire éclore le salut comme un fruit de la sainteté inhérente au fidèle. Aussi, entre le ciel et la vertu, de même qu'entre la justification et la sanctification, ils assignent une distance immense, infinie[1].

Pour apprécier toute l'opposition des symboles sur le point qui nous occupe, il suffit de se rappeler l'affaire de Georges Major, célèbre professeur à Wittenberg. Major voyoit avec douleur que parmi les siens on négligeoit entièrement la pratique des vertus chrétiennes. Il crut opérer un changement salutaire, en enseignant que les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut. Quant au reste, c'est à peine s'il se rapprocha d'un pas vers la doctrine catholique. En effet il n'établit aucun rap-

[1] *Solid. Declar.* IV. § 15. p. 672 : « Interim tamen diligenter in hoc negotio cavendum est, ne bona opera articulo justificationis et salutis nostræ immisceantur. Propterea hæ propositiones rejiciuntur : bona opera piorum necessaria esse ad salutem, etc. » III. de fidei justitia, § 20. p. 658 : « Similiter et Renovatio seu Sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium mediatoris Christi et opus Spiritus sancti, non tamen ea ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet : sed eam sequitur. »

port intime, nécessaire entre la sanctification et la glorification; seulement il représenta les œuvres comme une condition sans laquelle on ne peut obtenir le ciel[1]. Cependant on se souleva de toute part contre sa doctrine; alors Amsdorf, l'ancien ami de Luther, publia un livre pour montrer que les bonnes œuvres sont nuisibles au salut[2]. De

[1] Voici la différence qu'établit Marheineke entre la doctrine antique et le nouvel enseignement. Les protestans, dit-il, rejettent la nécessité des bonnes œuvres; tandis qu'elles sont, d'après les catholiques, la condition *sine quâ non* pour arriver au salut. Ici l'auteur, on le voit assez, prête à l'Eglise le sentiment de Georges Major. La condition *sine quâ non*, dit Mélanchthon (*Erotemat. dialectices*, Wittenb. 1550. p. 276.), n'est pas la condition intrinsèque d'un effet; mais elle est ce en l'absence de quoi l'effet ne peut avoir lieu. Faisons une supposition : un roi promet la main de sa fille au chevalier qui aura fait douze fois le tour d'une grande place; dans ce cas la condition n'est pas en alliance intime avec son effet. Mais voici, au contraire, une comparaison qui peut s'appliquer au dogme catholique. Un père promet sa fille à celui qui l'aimera et qui en sera aimé; cet amour réciproque est la condition intrinsèque du mariage, c'est quelque chose qui tient à son essence.

[2] Voici le titre de cet ouvrage apostolique : *Niklas von Amsdorf, dass die propositio...* (*Nicolas d'Amsdorf : Que la proposition,* les bonnes œuvres sont nuisibles au salut, *est une proposition juste, vraie, chrétienne, prêchée par saint Paul et par saint Luther*), 1559. 4. Notre docteur soutint sa proposition à peu près dans le même sens que Luther a pu soutenir cette thèse : *fides nisi sine ullis, etiam minimis operibus, non justificat, imò non est fides.* (Opp. tom. I. p. 523). Après ce qui a été dit jusqu'ici, on doit facilement concevoir le sens de cette thèse; d'ailleurs elle est immédiatement suivie de celle qu'on va lire : *Impossibile est, fidem esse sine assiduis, multis*

son côté, le livre de la Concorde descendit aussi dans la lice; et tout en désapprouvant la doctrine d'Amsdorf, il ne rejeta pas moins l'enseignement de Major; car, dit ce symbole, il est incompatible avec les propositions : *La foi seule justifie, nous devenons justes sans les œuvres*[1].

Mais si les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut, sont-elles du moins nécessaires en général? Ici les luthériens ont donné différentes réponses; mais la seule possibilité de cette question, dans un système dogmatique, suppose déjà une étrange confusion d'idées. Dans plusieurs passages, la confession d'Augsbourg, ainsi que l'Apologie, dit que les bonnes œuvres sont nécessaires[2]; mais quelle idée devons-nous attacher à ce mot? Voilà ce qu'il n'est pas facile

et magnis operibus. Ces deux thèses renferment des expressions violentes, exagérées au-delà de toute mesure : c'est d'après notre exposition qu'on doit les apprécier. L'éditeur des Œuvres de Luther dit que c'est dans les thèses de ce réformateur qu'on trouve le plus facilement sa véritable doctrine; ce que nous avons trouvé très vrai.

[1] *Solid. Declar.* IV. § 15. p. 672 : « Simpliciter pugnant cum particulis exclusivis in articulo Justificationis et Salvationis. » § 25. p. 676 : « Interim haudquaquam consequitur, quod simpliciter et nude asserere liceat, opera bona credentibus ad salutem esse perniciosa. »

[2] *Solid. Declar.* IV. § 10. p. 670 : « Negari non potest, quod in Augustana Confessione, ejusdemque Apologia hæc verba sæpe usurpentur atque repetantur : *bona opera esse necessaria, etc.* »

de déterminer. Peut-être veut-on dire que la foi se montre toujours par quelques actions. Au reste, la vertu ne demeure pas entièrement sans récompense : le livre de la Concorde lui assure des avantages temporels, et une plus grande rémunération dans le séjour des bienheureux [1]. Ainsi la foi seule mérite le ciel absolument, mais les œuvres méritent encore quelque chose de plus.

Avec combien plus de pénétration, plus de profondeur les scolastiques n'ont-ils pas déterminé la relation des œuvres à la foi par rapport au salut [2] ? Qu'est-ce donc que la foi vive ? Les œuvres encore renfermées dans le cœur ; et les œuvres sont-elles autre chose que la foi manifestée ? Ainsi les œuvres et la foi ne sont qu'un ; seulement leur mode d'existence est différent. Or c'est de ce point de vue que les catholiques expliquoient les endroits de l'Ecriture où le ciel est promis tantôt à la foi, tantôt aux œuvres ; et Luther cherche lui-même à réfuter, d'après ces principes, l'objection tirée des nombreux passages qui attribuent le salut aux vertus chrétiennes. En effet, le Réformateur dit que la foi et les œuvres ne sont qu'un seul *gâteau ;* que ces deux choses, vu leur unité

[1] Loc. cit. l. IV. § 25. p. 676.

[2] Voy. par ex. Heinrich Schmid : *der Mysticismus des Mittelalters* (*Le mysticisme du moyen âge* par Henri Schmid), Jena 1824. p. 245 et suiv.

inséparable, échangent leurs attributs. Ainsi les Livres saints, continue-t-il, attribuent à la divinité en Jésus-Christ les qualités de la nature humaine, et réciproquement[1].

Mais comment Luther ne vit-il point qu'en donnant cette réponse, il se plaçoit sur le terrain des catholiques, et mettoit au néant le dogme posé par lui : *La foi justifie sans les œuvres?* Car admettez-vous que la foi et les œuvres ne forment qu'une unité, que ces deux choses sont aussi étroitement enchaînées que le principe et la conséquence, que la cause et l'effet, de ce moment vous ne pouvez plus dire : La foi justifie sans les œuvres; de ce moment la foi n'a de valeur qu'autant qu'elle agit par l'amour : conséquence qui renverse de fond en comble toute la doctrine protestante sur la justification. Voilà comment le docteur s'enlaça dans ses propres filets : ici il attribue la vertu justifiante à la foi dirigée par l'amour; et suivant tout son système, il ne doit l'attribuer qu'à la foi comme organe, à la foi qui s'attache uniquement aux mérites de Jésus-Christ[2]. Seulement de ce

[1] Luther. *Ausleg. des Brief. an die Gal.* end. cit. p. 145.

[2] Luther fait aussi ce raisonnement : les bonnes œuvres sont les fruits de la vie nouvelle, de l'esprit supérieur. Donc elles ne peuvent rendre juste devant Dieu; mais il faut au contraire, pour qu'elles soient bonnes, que déjà l'homme soit juste. *Tischreden*, Jena 1603. p. 171 : « Que les bonnes œuvres ne méritent ni la grâce, ni la vie, ni le salut, c'est ce qui ne peut être

point de vue, Luther pouvoit découvrir toute la fausseté de son enseignement. Jamais l'Ecriture sainte n'auroit promis aux œuvres le salut éternel, si la foi instrumentale justifioit seule, indépendamment des vertus religieuses et morales. Si donc les Ecritures nous disent : *Une éternité de bonheur est réservée à la foi non moins qu'aux œuvres qui en découlent*, évidemment il s'agit de cette foi même que les catholiques appellent *foi formée par la charité*. Aussi Luther abandonna-t-il bientôt la réponse dont il s'agit ; car, de son autorité souveraine, il ordonna de ne plus parler des œuvres lorsqu'il est question de la foi justifiante [1], c'est-à-dire, de ne plus voir dans la foi et les œuvres un seul *gâteau*, mais deux choses essentiellement

sujet à contestation; car les œuvres ne sont point la renaissance spirituelle, mais seulement elles en sont les fruits. Ce n'est point par les œuvres que nous devenons chrétiens, justes, saints, enfans et héritiers de Dieu; tout au contraire, il faut que la miséricorde divine en Jésus-Christ nous ait justifiés par la foi; il faut que nous ayons été régénérés, transformés dans tout notre être, pour être capables de bonnes œuvres. Que l'on insiste sur la régénération, sur les *substantialia*, l'essence du chrétien, et le mérite des œuvres pour le salut est tué, réduit en poudre. » Vaines paroles jetées en l'air: car l'Eglise enseigne aussi que les œuvres ne méritent pas la régénération, mais qu'elles sont les fruits de la vie nouvelle enfantée par l'Esprit saint. Toutefois, comme elle conçoit l'arbre et ses fruits sous une seule idée, elle ne pouvoit dire que la vie nouvelle mérite le ciel indépendamment des bonnes œuvres.

[1] *Ausleg. des Br. an die Gal.* p. 74. *Solid Declar.* III. de

différentes. Quant au livre de la Concorde, il n'entra jamais dans l'idée du *gâteau;* mais il ne promit à la vertu que des récompenses temporelles, et un fleuron de plus dans le ciel.

Comment MM. Reinhardt et Knapp ont-ils pu croire cette doctrine capable d'opposer une digue aux passions? comment ont-ils pu la trouver conforme à l'Ecriture, puisqu'elle promet le ciel aux bonnes œuvres, purement et simplement[1]? (Voy. par ex. Matth. 25. 31 et suiv.)

fid. justif. § 26. p. 660 : « Etsi conversi et in Christum credentes habent inchoatam in se renovationem, sanctificationem, dilectionem, virtutes et bona opera : tamen hæc omnia nequaquam immiscenda sunt articulo justificationis coram Deo : ut Redemtori Christo honor illibatus maneat, et cum nostra nova obedientia imperfecta et impura sit, perturbatæ conscientiæ certa et firma consolatione sese sustentare valeant. »

[1] Luther, (*Tischreden.* Jena 1603. p. 176.) explique, avec une profondeur sans égale, le rapport établi par l'Ecriture entre le salut et les bonnes œuvres. Il faut voir, dans cet admirable passage, comment le Réformateur savoit torturer le sens des Livres saints. Qui le croiroit? Les récompenses promises à la vertu ne sont, à son jugement, que des moyens *pédagogiques*, sans aucune relation à la vie intérieure. Voici ce passage : « En 1542 (par conséquent dans son âge mûr, peu de temps avant sa mort) le docteur Martin Luther dit : « Il en est de la justification devant Dieu, comme d'un fils qui, héritier des biens paternels, y succède non pas à cause de ses mérites, mais bien sans mérites ni œuvres quelconques. Cependant son père lui commande de faire ou d'exécuter ceci ou cela, lui promet aussi un présent ou un don, afin qu'il s'y porte de meilleure grâce, qu'il le fasse plus facilement, plus volontiers, avec plus de joie. De même il lui dit : si tu es sage, obéissant et soumis, si tu études avec appli-

§ XXIII.

Doctrine du Purgatoire dans ses rapports avec la doctrine catholique sur la Justification.

La question que nous avons touchée plus haut, sur la possibilité d'accomplir la loi, mérite d'être examinée de plus près ; car les doctrines opposées sur ce point sont assez importantes, pour que nous pesions les raisons qui leur servent de fondement. Calvin dit : « Jamais homme vertueux n'a fait » une seule œuvre qui ne fût condamnable, si » Dieu l'examinoit dans la sévérité de son ju- » gement. Il y a plus : quand par impossible il » existeroit un acte parfait, son auteur ne seroit » pas moins souillé par ses autres péchés..... Ele- » vons, élevons notre esprit vers Dieu, si nous

cation, je veux t'acheter un bel habit. *Item* : Viens auprès de moi, je vais te donner une belle pomme. Un père apprend à son fils à marcher, à aller à l'école ; et, bien que de droit naturel le fils soit l'héritier de son père, celui-ci veut pourtant l'égayer, le réjouir par des promesses, afin que le fils fasse volontiers ce qui lui est commandé. En un mot, un père fait l'éducation de son fils. — Or il faut savoir que de même les promesses de Dieu et ses récompenses ne sont qu'une *pædagogia*, des moyens d'éducation. Comme un bon père, Dieu nous excite et nous attire, il nous réjouit et nous porte à faire le bien, à servir notre prochain ; non toutefois pour que nous méritions le ciel, car il nous le donne et nous en fait présent par une grâce purement gratuite. »

» voulons apprendre ce que nous répondrons
» au souverain Juge, quand il nous appellera
» devant son tribunal... Dans ce monde, peut-être,
» les œuvres extérieures satisfont à la loi; mais
» alors on ne tiendra compte que de la volonté
» droite. Rejetons donc la justification intérieure,
» dogme qui emporte la possibilité d'accomplir
» la loi; dogme qui ne peut que jeter les con-
» sciences dans le désespoir[1]. »

Ici le catholique répond : Ou il est possible à l'homme fortifié par la vertu d'en haut, d'accomplir les préceptes évangéliques, ou cela lui est impossible. Or chacun trouve dans son cœur la preuve de la première supposition; car les remords qui poursuivent le pécheur quand il a transgressé la loi, supposent qu'il pouvoit l'observer. Admettez-vous au contraire la seconde hypothèse, alors de deux choses l'une : ou Dieu

[1] Calvin. *Instit.* l. III. c. 14. § 11. fol. 279 : « Duobus his fortiter insistendum : nullum unquam extitisse pii hominis opus, quod si severo Dei judicio examinaretur, non esset damnabile. Ad hæc, si tale aliquod detur, quod homini possibile non est, peccatis tamen, quibus laborare autorem ipsum certum est, vitiatum ac inquinatum, gratiam perdere; atque hic est præcipuus disputationis cardo. » c. 14. § 1. fol. 270 : « Huc, huc referenda mens est, si volumus de vera justitia inquirere : quomodo cœlesti judici respondeamus, cum nos ad rationem vocaverit. » § 4 : « Illic nihil proderunt externæ bonorum operum pompæ... sola postulabitur voluntatis sinceritas. » Cf. Chemn. *Exam. Concil. Trid.* P. I. p. 294.

n'a établi aucun rapport entre la nature humaine et la loi ; ou il refuse à l'homme les grâces nécessaires pour la remplir. Mais qui ne voit l'absurdité de ces deux propositions ? Car il s'ensuivroit, d'une part, que Dieu ne veut pas l'accomplissement de sa volonté, ce qui est contradictoire ; d'une autre part, que la violation de la loi ne peut souiller l'homme ; ce qui ruine la différence entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste[1].

Mais il s'agit de la nature tombée, poursuivent les protestans ; c'est le péché qui a placé l'homme dans de faux rapports à l'égard de la loi.

Quoi ! la nature n'a-t-elle pas été relevée par Jésus-Christ ? Le Médiateur n'a-t-il pas réconcilié l'homme avec le précepte ? Héritiers de la corruption de la nature, nous recevons en Jésus-Christ un héritage de force spirituelle, et cette force, il faut bien le reconnoître, doit prévaloir contre le mauvais principe[2] ; à moins qu'on ne dise que la

[1] Quelle est en effet la conséquence des principes posés par Luther ? C'est que l'ordre universel veut que nous n'accomplissions pas la loi morale. Le Réformateur apercevoit lui-même cette conséquence : « Dieu, dit-il, savoit bien que nous ne ferions pas tout, ni que nous ne pourrions tout faire ; c'est pourquoi il nous a donné *remissionem peccatorum.* » (*Tischreden.* Jena 1603. p. 162. b.)

[2] *Concil. Trident.* Sess. VI. c. XI. *De observatione mandatorum, deque illius necessitate et possibilitate :* « Nemo au-

loi morale a été faite, non pas pour tous les enfans d'Adam, mais seulement pour l'homme primordial.

Dans ces derniers temps, on est allé jusqu'à dire que la loi impose des préceptes idéaux, des obligations auxquelles nous ne pouvons jamais atteindre. Mais s'il en est ainsi, l'homme qui reste en deçà de la règle morale, n'est pas plus coupable que le poète qui n'a pas égalé Homère ou Virgile. Bientôt cependant, les novateurs se sont montrés plus ingénieux encore : ils ont enseigné que, plus le fidèle avance de perfection en perfection, plus aussi la loi exige de sublimes vertus ; en sorte que le précepte s'élevant indéfiniment, laisse toujours le chrétien bien au dessous de lui. Mais lorsque nous considérons la vie des saints, nous remarquons précisément le phéno-

tem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet : nemo temeraria illa, et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, *sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat, ut possis.* Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt ; qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus. Quod utique cum divino auxilio præstare possunt etc. » De même Innocent X, dans sa constitution contre les cinq propositions de Jansénius (Hard. *Concil.* t. XI. p. 143. n. 1.), rejette celle qui suit : « Aliqua Dei præcepta justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia ; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. »

mène contraire. L'homme restauré, sanctifié en Jésus-Christ, sent dans son âme une force toute-puissante, et les liens qui l'unissent aux choses divines se resserrent constamment. L'amour se tient infiniment plus élevé que la loi; toujours il invente de nouveaux sacrifices, et souvent le fidèle embrasé de ses feux, passe aux yeux du monde pour un enthousiaste, un fanatique.

Or c'est de ce point de vue qn'il faut considérer la doctrine des œuvres surabondantes (*operum supererogationis*); doctrine qui doit reposer, comme toute croyance antique, sur une base solide, inébranlable. Le sens profond, mais tendre et délicat, si nous osons le dire, de cette doctrine, devoit nécessairement échapper aux réformateurs; eux qui ne savoient comprendre que jamais l'homme puisse se dégager de l'ambition, de l'avarice, de l'impudicité.

Et plus cette opinion, car ce n'est point un dogme de foi, s'appuie sur un fondement élevé, plus on peut la défigurer horriblement; surtout quand on ne l'envisage, comme firent les protestans, que sous un point de vue purement extérieur. Mais lorsque les adversaires, invoquant l'expérience, disent que jamais homme n'a pu se flatter d'avoir accompli la loi; que pourtant il s'agit de son accomplissement réel, mais non pas de la possibilité de l'accomplir, l'objec-

tion est par trop confiante, tranchons le mot, par trop absurde. Comment veut-on que nous prouvions l'existence des œuvres surérogatoires? Ne pouvant pénétrer les cœurs, ignorant si nous sommes dignes d'amour ou de haine, nous laissons le jugement au Seigneur[1]. Aussi saint Paul dit-il qu'à la vérité sa conscience ne lui reproche rien, mais qu'il n'est point jugé en cela. D'ailleurs voulez-vous déterminer par la vue de ce que nous faisons réellement, les limites de ce qu'il nous est donné de faire en Jésus-Christ, à l'instant vous verrez la vertu disparoître du milieu des hommes.

Calvin veut que nous élevions nos regards vers le tribunal de Dieu. Assurément rien de plus propre à détacher le pécheur de lui-même que la vue du jugement que nous devons subir, non pas devant les hommes*, mais devant le Dieu infiniment juste, infiniment saint. Alors malheur

[1] *Concil. Trid.* Sess. VI. « Quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita et severitatem et judicium ante oculos habere debet, neque se ipsum aliquis, etiamsi nihil sibi conscius fuerit, judicare : quoniam omnis hominum vita non humano judicio examinanda, et judicanda est, sed Dei : qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium : et tunc laus erit unicuique a Deo, qui, ut scriptum est, reddet unicuique secundum opera. »

* Le jugement dernier, disent quelques philosophes d'Allemagne, c'est tout simplement le compte sévère que tous les hommes rendent à la postérité. Ainsi les journalistes, les biogra-

à qui ne s'est point tourné vers le Sauveur! Mais aussi malheur à qui n'a point été purifié par son sang, divinisé par la société vivante avec le Dieu-homme! Sans doute les protestans ne diront point que, dans le parfait séjour, les élus sont encore souillés par le mal; que le Christ les introduit dans le ciel cachés sous le manteau de sa justice. Que le péché soit couvert ou non, il exclut à jamais du sein de Dieu.

Ici donc se présente la question : Comment sommes-nous enfin délivrés du mal? ou comment, lorsque nous quittons cette terre encore souillés, devenons-nous purs aux yeux de Dieu? Par la délivrance purement physique de cette portion de terre? Telle paroît être l'opinion des protestans; mais conçoit-on que le péché soit arraché de nos âmes, par cela seul que nous déposons ce corps mortel? Pour qu'une semblable idée monte dans la tête d'un chrétien, il faut qu'il ne voie dans le mal moral rien que de physique, il faut qu'il soit descendu jusqu'aux erreurs des gnostiques et des manichéens. Mais peut-être sommes-nous purifiés par une parole toute-puissante, par un procédé violent et mécanique? C'est en effet ce que disent ou du moins

phes, l'opinion publique; voilà les derniers juges du genre humain! Plusieurs théologiens protestans, entre autres Marheineke, partagent aussi cette opinion. (*Note du trad.*)

ce que supposent les nouveaux docteurs; car dans leur système, il faut qu'il s'opère au dernier jour un changement magique et soudain. Et qui pourroit au reste s'en étonner; puisque par le péché originel, ils font bien tomber, pour ainsi dire, un morceau de l'esprit humain; puisqu'ils font l'homme entièrement passif dans la régénération? Le catholique, au contraire, ne pouvant concevoir l'homme sans l'exercice de la liberté, voit encore dans ce dernier acte la libre coopération à la grâce *, et rejette comme incompatible avec l'ordre moral, le procédé mécanique protestant. Et d'ailleurs, on le voit aisément, la venue du Christ auroit été sans raison, si Dieu eût voulu se servir d'un semblable moyen.

Aussi, quelle est la conséquence du dogme catholique sur la justification? C'est qu'au jour du jugement, Jésus-Christ aura accompli la loi, non-seulement hors de nous, mais encore dans le fond de nos cœurs. En remettant nos péchés, le Sauveur les détruit par la force de son Esprit, mais cela de

* On dit souvent que les saints dans le ciel ne possèdent plus aucune liberté. Il faut distinguer : ils ne possèdent point le pouvoir de choisir le mal, car c'est une imperfection : ils possèdent le pouvoir de choisir entre différens biens, car c'est là le plus beau privilége de l'homme, celui qui le rapproche le plus de la Divinité. Prétendre que les élus, en entrant dans le sein de Dieu, perdent cette sublime prérogative, c'est une erreur, c'est une absurdité. (*Note du trad.*)

deux manières. Les uns sortent de ce monde entièrement purifiés dans le sang de l'Agneau ; les autres ne sont délivrés de toute souillure que dans l'autre vie. Le dogme du purgatoire tient donc intimement à la doctrine de la justification intérieure ; bien plus, il en est le complément nécessaire ; car seul il rassure les âmes effrayées par le péché. Ainsi les élus sont justifiés, régénérés jusque dans le fond de leur être ; tous ont observé les préceptes, tous ont gravé la loi sainte dans leur cœur.

Les protestans rejetèrent la doctrine constante, universelle du purgatoire ; mais aussi, pour consoler l'homme, il leur fallut établir sur la justification une théorie dont on ne peut se former aucune idée ; il leur fallut admettre l'impossibilité d'accomplir la loi, puis une opération mécanique, une parole toute-puissante qui purifie l'homme après le trépas.

C'est ainsi que les deux confessions consolent leurs adhérens ; mais qui ne voit la différence ? L'une est un commentaire fidèle de l'Ecriture sainte, l'autre la contredit à chaque page. Celle-là maintient la loi morale dans toute son intégrité ; celle-ci la renverse de fond en comble. La première est en harmonie avec les développemens de l'esprit humain ; elle montre comment il féconde par de longs efforts la semence qu'il a reçue pour

le ciel ; la seconde brise les lois éternelles de l'intelligence, détruit la vertu parmi les hommes.

§ XXIV.

Contrariété dans la notion du Christianisme.

Que les catholiques et les réformateurs conçoivent le christianisme d'une manière radicalement différente, telle est sans doute la pensée qui préoccupe le lecteur. Montrons que cette pensée n'est pas dénuée de fondement ; par là nous pénétrerons plus avant encore dans l'essence du protestantisme.

Dissiper l'erreur, éclairer le monde des rayons de la vérité, proclamer et sanctionner la loi morale, offrir à tous le pardon des péchés, la grâce de la sanctification et du salut : voilà, suivant l'antique croyance, le but essentiel du christianisme. Mais comment Luther conçoit-il l'établissement fondé par Jésus-Christ ?

I. Luther prétend que la fin prochaine, immédiate, pour laquelle le fils de Dieu est venu en ce monde, a été, non pas d'apporter la vérité sur la terre, mais d'accomplir la loi, de satisfaire à ses préceptes et de mourir pour nous. Aussi reproche-t-il aux *papistes* d'enseigner que l'Evangile

est une loi d'amour; qu'il renferme une morale plus difficile, c'est-à-dire, plus pure et plus élevée que le mosaïsme. Dans son Commentaire sur l'Epître aux Galates, le Réformateur dit : « Ce » n'est pas pour enseigner la loi que le Christ » est venu parmi nous, mais c'est pour l'accom- » plir. Que si en même temps il l'a enseignée, » cela est arrivé accidentellement et hors de sa » mission, de même qu'il sauvoit les pécheurs, » guérissoit les malades etc. [1] » Nous lisons dans un autre endroit : « Quoique le contraire soit plus » éclatant que la lumière du jour en plein midi, les » papistes ont été assez aveugles et assez fous pour » faire de l'Evangile une loi d'amour, pour faire » de Jésus-Christ un législateur qui auroit im- » posé une loi bien plus difficile encore que la loi » de Moïse. Mais laisse courir ces fous et ces » aveugles, et apprends ici de saint Paul que, selon » l'Evangile, le Christ est venu, non pour don- » ner une loi nouvelle, mais pour être la vic- » time de propitiation pour les péchés du monde. »

Avec quelle vue étroite Luther envisage la mission du Fils de Dieu ! Quoi ! le Docteur des nations ne devoit point enseigner la vérité aux hommes ! le suprême Législateur ne devoit point donner une loi plus pure, plus parfaite, et par

[1] *Ausleg. des Briefes, an die Galat.*, endroit cit. pag. 219.

conséquent plus difficile que celle de Moïse (Matt. V. 31 et suiv.)! Mais Jésus-Christ ne dit-il pas lui-même : *Je vous donne un nouveau précepte, de vous aimer les uns les autres* (Jean, XIII. 34.). Au reste nous verrons tout à l'heure sur quel fondement, ou plutôt sur quelle méprise Luther nous reproche de ravaler le Christ à la simple qualité de législateur.

II. Mais si le Seigneur n'est pas venu pour enseigner une morale plus parfaite, quelle étoit donc sa mission ? Ecoutons le père de la réforme : Sa mission étoit d'abroger la loi, de délivrer l'homme de sa malédiction. L'Evangile nous a rendu la liberté : le décalogue ne peut plus accuser le fidèle, ni par conséquent effrayer les consciences : le chrétien est au dessus de ses préceptes. Dans le principe Luther disoit : La loi retire du péché l'homme qui n'est pas encore converti; car elle le menace des jugemens de Dieu, le jette dans la crainte et l'épouvante. Ensuite, quand il est suffisamment ébranlé, elle le conduit au Sauveur, et lui obtient le pardon de ses péchés. Telles sont les deux fonctions que Luther assigna d'abord aux préceptes : mais bientôt il ajouta : Lorsque le fidèle est arrivé au Sauveur, la loi morale disparoît : dès lors, le décalogue finit et l'Evangile commence; dès lors plus d'angoisses, plus de terreurs, mais une sécurité parfaite.

Aussi notre docteur distingue scrupuleusement l'Evangile d'avec la loi ; il veut qu'on n'accable point le chrétien du poids des préceptes, mais qu'on ne lui présente que les promesses et les consolations de l'Evangile. Il dit : « Il importe » donc grandement que nous sachions et com- » prenions bien comment la loi a été abrogée ; car » la connoissance que toute la loi est suspendue, » mise de côté, qu'ainsi elle ne peut plus ni ac- » cuser ni condamner le fidèle; cette connoissance, » disons-nous, confirme notre doctrine sur la » foi, en même temps qu'elle est bien propre à » consoler les consciences dans les combats que » nous avons à soutenir, et surtout à l'heure de » la mort.

» Je l'ai dit cent fois, et je le répète encore, » (car on ne pourra jamais le dire assez), le » chrétien qui a saisi, embrassé Jésus-Christ » notre Sauveur, n'est plus soumis à la loi » morale, mais affranchi de l'obligation de la » remplir, elle ne peut ni l'effrayer ni le con- » damner. C'est ce qu'enseigne Isaie dans ce pas- » sage rapporté par saint Paul : *Réjouis-toi, sté-* » *rile, toi qui n'enfantes point.*

» Lorsque Thomas (d'Aquin) et les autres théo- » logiens de l'Ecole parlent de la suspension de la » loi, ils disent que les lois judiciaires et politiques » des Juifs (*judicialia*), que leurs lois ecclésias-

» tiques et cérémonielles, sont devenues nuisibles
» après la mort de Jésus-Christ, et qu'elles ont été
» abrogées pour cette raison : mais, chose étrange,
» si nous les en croyons, les dix préceptes, qu'ils
» appellent *moralia*, n'ont point été abrogés. Crois-
» moi, ces gens-là ne savent ce qu'ils disent. »

» Pour toi, quand tu traites de l'abolition de la
» loi, pense que tu parles de ce qui est et s'appelle
» loi, c'est-à-dire de la loi spirituelle. Prends-la,
» prends-la dans toute son étendue ; ne distingue
» point entre les lois politiques, les lois cérémo-
» nielles et les dix préceptes. Quand saint Paul
» dit que, par Jésus-Christ, nous sommes déli-
» vrés de la malédiction de la loi, évidemment
» il entend toute la loi, mais avant tout les com-
» mandemens ; car ces derniers seuls épouvantent
» la conscience et l'accusent devant Dieu. Ainsi
» nous disons que le décalogue n'a plus le droit
» d'effrayer les consciences où règne le Christ
» par sa grâce ; car en devenant pour nous un ob-
» jet de malédiction, le Sauveur l'a suspendue[1]. »

[1] *Luther*, *Ausleg. des Brief. an die Galat.*, endroit cité pag. 257. b. comp. *Unterricht*, *wie Mosis Bücher zu lesen sind.* (*Comme il faut lire les livres de Moïse*), V[e] partie, éd. de Witenb., pag. 1. b : « La loi concerne et règle ce que nous devons faire, ce que nous devons éviter, et ce que nous devons être envers Dieu. Sans cesse la loi commande, sans cesse elle ordonne ; car Dieu dit par la loi : *fais ceci, ne fais pas cela; voilà ce que je veux*. L'Evangile, au contraire, ne prêche ni

La doctrine de Mélanchthon n'est ni moins étroite ni moins surprenante. Dans quelques passages il fait très bien ressortir la vraie notion de la liberté chrétienne. Il dit, par exemple, que la loi cérémonielle est abrogée ; que le fidèle marche dans la voie droite, mû librement par l'Esprit divin ; qu'il n'accompliroit pas moins les préceptes, quand ils ne lui seroient pas imposés extérieurement. Or, d'après cela, qu'est-ce que la liberté chrétienne ? c'est l'obéissance volontaire à la loi de Dieu ; c'est l'affranchissement des chaînes que le péché avoit jetées autour de l'homme. Mais bientôt, retournant au dogme protestant, le Réformateur distingue deux choses dans cette même liberté : la première, que le décalogue ne peut damner le pécheur ; la seconde, que nous accomplissons la loi par nos propres forces[1]. Enfin s'exprimant en termes clairs et laconiques, *La loi est*

ce que nous devons faire, ni ce que nous devons éviter ; l'Evangile n'exige rien de nous. Bien loin de là, il le prend autrement, joue la contre-partie ; il ne crie pas : *fais ceci, fais cela.* Mais il dit : *Ouvre ton sein ;* puis il dit encore : *Homme bien-aimé, voici ce que Dieu a fait pour toi : Il a envoyé* (BOURRE, GESTECKT), *son Fils dans la chair ; et l'a laissé égorger pour te délivrer du péché, de la mort, du diable et de l'enfer. Crois cela, et tu seras sauvé.* »

[1] Mélanchthon dit très bien de la liberté chrétienne (*Loc. theolog.* pag. 127) : « Postremo libertas est christianismus quia qui spiritum Dei non habent, legem facere neutiquam possunt, suntque maledictionum legis rei. Qui spiritu Christi renovati

abrogée, dit-il; *mais c'est pour qu'elle puisse être accomplie, et pour qu'elle ne damne point quand elle est violée.*

Ici se présentent une foule de questions. Et d'abord, si l'essence de la liberté consiste dans l'observation de la loi, comment cet homme est-il libre qui n'observe point la loi? comment donc cette même liberté se montre-t-elle tantôt soumise, tantôt rebelle? comment ne reste-t-elle semblable à elle-même qu'en ce que de manière ni d'autre elle ne damne le chrétien? Puis cette étrange liberté qui délivre l'homme de la damnation, sans toutefois le délivrer du mal, s'étend-elle à tous les points du décalogue? où est la limite en deçà de laquelle elle possède encore assez de force pour paralyser les effets du mal? Mais revenons à notre exposition.

sunt, ii jam sua sponte, etiam non præeunte lege, feruntur ad ea, quæ lex jubebat. Voluntas Dei lex est. Nec aliud Spiritus Sanctus est, nisi veri Dei voluntas, et agitatio. Quare ubi spiritu Dei, qui viva voluntas Dei est, regenerati sumus, jam id ipsum volumus sponte, quod exigebat lex. » Mais déjà à la page 130 nous lisons : « Habes quatenus a Decalogo liberi sumus, primum, *quod tametsi peccatores*, damnare non possit eos, qui in Christo sunt. Deinde, quod, qui sunt in Christo, spiritu trahuntur, *ad legem faciendam*, et spiritu faciunt, amant, timent Deum, etc. » p. 131 : « Ergo abrogata lex est, non ut ne fiat, sed ut et non facta, non damnet, et fieri possit. » Evidemment ces deux doctrines sont contradictoires. Aussi, nous l'avons vu, Mélanchthon enseigne dans l'Apologie que l'homme ne peut accomplir la loi.

Strobel est venu annoncer au monde savant, comme une chose tout-à-fait nouvelle, que déjà en 1524, sept ans par conséquent après l'origine de la réforme, Mélanchthon a nommé l'Evangile une *prédication de pénitence*[1]. Mais combien plus grand encore n'est pas notre étonnement, quand nous portons notre réflexion sur l'idée que le Réformateur donne de la vivification du fidèle. Partout il fait de *vivificatio* le contre-pied de *mortificatio;* et, comme par ce dernier terme, il n'entend que la crainte des vengeances divines, il ne voit non plus sous le premier que l'affranchissement de cette crainte. Ainsi, que l'homme apprenne cette heureuse nouvelle, que les péchés du monde sont pardonnés, il est dès lors vivifié en Jesus-Christ[2]. Le fidèle

[1] Strobel, *Versuch einer liter. Geschichte Melanchthons. (Essai d'une histoire littéraire de Mélanchthon.)* Voy. Mélanchthon, *Loc. theolog.* pag. 240.

[2] Luther, *de captiv. Babyl. eccl.* Opp. tom. II. fol. 287, donne aussi la même idée de *novitas vitæ.* Cependant Mélanchthon, *Loc. theolog.* p. 147, est plus précis. Il dit : « Qui rectissimi senserunt, ita judicarunt : Johannis baptismum esse vivificationis, quod ei addita sit gratiæ promissio, seu condonatio peccatorum. » S'agit-il de donner une définition de l'Evangile ; Mélanchthon n'a pas la vue moins courte que Luther : « Novum testamentum non aliud est, nisi bonorum omnium promissio citra legem, nullo justitiarum nostrarum respectu. Vetere testamento promittebantur bona, sed simul exigebatur a populo legis impletio. Novo promittuntur bona citra legis conditionem, cum nihil a nobis vicissim exigatur. Atque hic vides, quæ sit

triomphant de la mort, reprenant une force victorieuse, infinie; ce dogme constamment enseigné dans l'Eglise, jamais il ne put le concevoir. Calvin lui-même fut scandalisé par cette doctrine de Mélanchthon : du moins nous ne savons à qui s'adresseroient les paroles où il la flétrit, sinon à son ami wittenbergeois [1]. Souvent aussi dans l'Apologie, le mot *vivification*, et même celui de *régénération* ne signifient non plus que l'affranchissement de la crainte [2]; observation qui s'applique également au livre de la Concorde [3].

amplitudo gratiæ, quæ sit misericordiæ divinæ prodigalitas. » *Loc. theolog.* p. 126. Les passages comme celui que nous lisons à la p. 140 sont de vrais phénomènes, et hurlent de se trouver à côté des autres.

[1] Calvin, *instit.* l. III. c. 3. § 4. fol. 210 : « Vivificationem interpretantur consolationem, quæ ex fide nascitur : ubi scilicet homo, peccati conscientia prostratus, ac Dei timore pulsus, postea in Dei bonitatem, in misericordiam, gratiam, salutem, quæ est per Christum, respiciens, sese erigit, respirat, animum colligit et velut e morte in vitam redit.... *non assentior, quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia : quasi diceretur, hominem sibi mori, ut Deo vivere incipiat.* »

[2] *Apolog.* IV. § 21. p. 73 : « Corda rursus debent concipere consolationem. Id fit, si credant promissioni Christi, quod propter eum habeamus remissionem peccatorum. Hæc fides, in illis pavoribus erigens et consolans, accipit remissionem peccatorum, justificat et vivificat. Nam illa consolatio, est nova et spiritualis vita. Voyez sur la régénération § 26. p. 76.

[3] *Solid. Declar.* III. de fidei justitia § 13. p. 656.

Personne, sans aucun doute, ne se rappellera d'avoir lu dans les symboles luthériens, ces paroles adressées à la conscience en proie à la douleur : *Tu peux tout dans celui qui te fortifie..., non pas toi; mais Jésus-Christ avec toi.* Ce n'est pas le Christ fortifiant son fidèle qu'ils montrent à l'homme; toujours ils lui font voir l'Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde. Telle est l'unique consolation qu'en mille endroits ils donnent au pécheur : aussi bien l'éveiller de son assoupissement, le secouer de son apathie léthargique, çeût été pour eux transformer l'Evangile en une loi trop sévère[1]. Et comment eussent-ils exhorté l'homme à la vertu ; l'homme qui est passif dans toutes ses actions, qui ne possède plus aucune faculté pour le bien ?

Mais rien de plus étrange que l'enseignement du livre de la Concorde. Lorsque la question touchant la loi jetoit le trouble dans l'église luthérienne, voici comment ce symbole définit la vraie doctrine : « D'abord il ne faut point confondre » l'Evangile avec le précepte, et pourquoi ? C'est » qu'autrement on obscurciroit les mérites du

[1] Voy. *Apolog.* IV. § 11. p. 68. § 13. p. 69. § 14. p. 70. § 19. p. 72 et 73. § 20. p. 73. § 21. p. 73. § 26. p. 76. § 27. p. 77. § 30. p. 78. § 38. p. 81. § 40. p. 83. § 45. p. 87. § 48. p. 90. Le livre de la Concorde est également rempli, saturé de cette consolation.

« Christ, c'est qu'on arracheroit aux consciences » la plus douce des consolations[1]. » Mais ce n'est pas tout; écoutons : « Dans un sens large, l'Evangile est la prédication de la pénitence aussi bien » que du pardon des péchés; mais pris dans sa signification propre, il est seulement la prédication de la miséricorde divine[2]. » Distinction merveilleuse, en vérité; et chose plus merveilleuse encore, on n'entend par la prédication de la grâce que le pardon des péchés, mais nullement la grâce sanctifiante. Il est vrai que dans un passage, on parle en termes vagues de la communication du Saint-Esprit[3]; mais évidemment ce seroit mal

[1] Solid. Declar. V. *de lege et Evangel.* § 1. p. 676 : « Cavendum est, ne hæc duo doctrinarum genera inter se commisceantur; aut Evangelion in legem transformetur. Ea quippe ratione meritum Christi obscuraretur, et conscientiis perturbatis dulcissima consolatio (quam in Evangelio Christi, sincere prædicato, habent, qua etiam sese in gravissimis tentationibus adversus legis terrores sustentant) prorsus eriperetur. »

[2] Loc. cit. § 4. p. 678, il est dit de l'Evangile pris dans un sens large: « Est concio de pœnitentia et remissione peccatorum. » § 5. p. 678: « Deinde vocabulum Evangelii in alia et quidem propriissima sua significatione usurpatur; et tum non concionem de pœnitentia, sed tantum prædicationem de clementia Dei complectitur. » comp. § 15. p. 681 et 682. § 16. p. 682. « Quidquid enim pavidas mentes consolatur, quidquid favorem et gratiam Dei transgressoribus legis offert, hoc proprie est, et recte dicitur Evangelion, hoc est lætissimum nuntium. Gratia *id est* remissio peccatorum. » Apolog. IV. § 13. p. 69 : « Evangelium, quod est proprie promissio remissionis peccatorum. »

[3] Solid. Declar. V. *de lege et Evangelio* § 17. p. 682 : « Lex

prendre le sens de ces paroles, que d'y voir le dogme de la sanctification. En effet, si nous en croyons le même écrit, l'Esprit divin se borne à rassurer les consciences; la fonction d'accuser le monde de péché (*arguere de peccato*) lui est devenue étrangère dans la nouvelle alliance[1]. En vain diroit-on que, dans un autre endroit, il est fait mention de la vertu sanctifiante en Jésus-Christ; car lorsqu'on entreprenoit d'expliquer *ex professo*, la signification du mot *Evangile*, c'étoit le lieu d'exprimer toute sa pensée.

Quels profonds égaremens! quel tissu d'absurdités! spectacle déchirant pour l'observateur chrétien de voir la révélation enveloppée dans de si choquantes contradictions; et parmi les luthériens, nul ne sentit le besoin de débrouiller ce chaos, d'éclaircir ces ténèbres! Les disputes sans fin, les interminables querelles touchant la loi, décèlent

ministerium est, quod per litteram occidit, et damnationem denuntiat: Evangelium autem est potentia Dei ad salutem omni credenti, et hoc ministerium justitiam nobis offert et Spiritum sanctum donat. »

[1] Loc. cit. § 8. p. 679: « Manifestum est, Spiritus sancti officium esse, non tantum consolari, verum etiam (ministerio legis) arguere mundum de peccato: Joh. 16. 8. et ita etiam in novo Testamento facere *opus alienum*, quod est arguere: ut postea faciat opus proprium, quod est consolari et gratiam Dei prædicare. Hanc enim ob causam nobis Christus precibus suis et sanctissimo merito eundem nobis a Patre impetravit et misit; unde et Paracletus seu consolator dicitur. »

bien un sentiment vague des monstrueuses erreurs dans lesquelles on étoit tombé; mais on ne songea pas même à écarter la divergence d'opinions, à concilier les doctrines. Enfin Agricola d'Eisleben, irrité de ces luttes, de ces déchiremens, vomit les blasphèmes les plus insensés contre Moïse, exhorta ses frères à ne plus faire *aucun usage* de la règle morale; et pour trancher net à la difficulté, il somma son église de ne plus parler que de la grâce en Jésus-Christ. Le livre de la Concorde ne ramena pas l'unité de croyance; aussi n'auroit-il pu y parvenir, qu'en abandonnant entièrement le point de vue luthérien.

Toute l'incarnation ne forme qu'une unité, qu'un ensemble organique : les actions, la doctrine, les souffrances, la mort du Sauveur avoient également pour but la rédemption du genre humain. C'est toute la vie, mais non pas un seul acte du Fils de Dieu qui nous obtient le pardon des péchés; et si sa mort est exaltée d'une manière particulière, c'est qu'en elle surtout l'amour immense, éternel, a brillé du plus vif éclat. La connoissance des plus hautes vérités religieuses et morales, l'exemple des plus sublimes vertus, le pardon des péchés, la grâce sanctifiante : voilà les bienfaits que le Rédempteur a nécessairement apportés sur ce monde; et de même que tous ces bienfaits sont étroitement enchaînés dans la vie de

l'Homme-Dieu, de même devons-nous les recevoir tous à la fois.

Vainement les passions murmurent, le Christ a proclamé des préceptes correspondans aux vérités spéculatives révélées par lui; mais il n'est pas moins vrai qu'en son nom le pardon des péchés est promis à tous ceux qui ont la foi. Ces deux points de doctrine semblent se contredire : cherchons donc un troisième dogme dans lequel ils se réunissent. Et quelle doit être la nature de ce principe conciliateur? Il faut qu'il soit en alliance avec le précepte et avec la grâce, avec la justice qui condamne et la bonté qui pardonne. Or, telle se présente la vertu sanctifiante qui découle de l'union avec Jésus-Christ; tel aussi le pur amour qu'il répand dans le cœur des siens : amour qui abolit la loi, parce qu'alors elle n'impose plus que des préceptes extérieurs; amour qui affermit la loi, parce qu'il en est l'accomplissement. Dans la charité, la grâce et la loi sont une seule et même chose.

Voilà le sens profond du dogme catholique sur la justification de l'homme : amour de Dieu, pardon des péchés, sanctification. De là aussi le dogme enseigné dans tous les âges, qu'en entrant en commerce avec Dieu, le fidèle reçoit le pardon de ses péchés passés, mais non pas de ceux à venir; ce qui suppose que le Sauveur accomplit

la loi en nous et nous en lui. Jamais, dans l'Eglise, il ne pouvoit s'élever de controverse sur les rapports de la loi avec la grâce; car son enseignement sur la justification enlève la racine de toute contrariété. Mais il n'en est pas ainsi dans la nouvelle doctrine. Au lieu de voir dans l'amour l'accomplissement de la loi, les protestans n'y aperçurent que la loi même; au lieu de comprendre que Jésus-Christ est tout entier dans l'amour, et comme législateur et comme victime, ils accusèrent les catholiques d'ensevelir Jésus-Christ, de le rabaisser à la simple qualité de précepteur du genre humain[1].

[1] Apolog. IV. *de justific.* § 23. p. 75 : « Itaque, qui negant fidem (solam) justificare, nihil nisi legem, abolito Evangelio et abolito Christo, docent. » § 26 p. 77 : « Adversarii Christum ita intelligunt mediatorem et propitiatiorem, quia meruerit habitum dilectionis... Annon est hoc prorsus sepelire Christum et totam fidei doctrinam tollere? »

§ XXV.

Point capital de la controverse. Luther établit une différence essentielle entre la religiosité et la moralité.

En distinguant ainsi entre l'Evangile et le précepte, les réformateurs dégradèrent complètement la loi morale; en sorte qu'on peut ramener à ce point unique toute la controverse sur la justification : Aux yeux des catholiques, la *religiosité* et la *moralité* sont unies par leur essence et toutes deux éternelles; selon les protestans, au contraire, il n'existe aucun rapport entre ces deux choses; car l'une est d'un prix éternel, et l'autre n'a qu'une valeur passagère. Dans mille endroits, Luther insiste sur cette différence; il assure que le principe religieux et le principe moral sont aussi distans que le ciel et la terre; bien plus, aussi opposés que le jour et la nuit, que la lumière et les ténèbres. Il veut que la loi divine soit bannie des consciences; il suffit d'y avoir quelque égard dans les rapports de la vie terrestre. Quand cette question se présente à lui : *Pourquoi la loi morale a-t-elle été promulguée?* il dit pour toute réponse : *Afin de maintenir la paix dans la société temporelle!* Ainsi, destinée à conserver l'ordre

dans l'état social, la loi n'a nul rapport aux choses religieuses. Mais écoutons le Réformateur, il est ici le meilleur interprète de sa pensée.

« Voici la distinction que tu dois établir entre
» l'Evangile et la loi : élève l'un jusque dans le
» ciel, et rabaisse l'autre jusqu'à la terre ; car la
» justice de l'Evangile est une justice céleste et
» divine, mais la justice de la loi est une justice
» terrestre et humaine. Comme le Seigneur Dieu
» a séparé le ciel et la terre, la lumière et les
» ténèbres, le jour et la nuit ; de même il a sé-
» paré l'Evangile et les préceptes. Ainsi donc la
» justice de l'Evangile est lumière et jour ; celle
» de la loi, ténèbres et nuit ; et plût à Dieu qu'il
» fût possible de séparer ces deux choses par une
» distance plus grande encore !

» Aussi, quand on parle de la foi, de la justice
» céleste, de la conscience, etc., on fait complè-
» tement abstraction de la loi, on la laisse sur la
» terre. Mais est-il question des œuvres, alors
» allume le flambeau qui convient aux œuvres,
» à la justice de la loi, c'est-à-dire, à la nuit.
» Ainsi la lumière de l'Evangile doit rayonner
» au grand jour, la lumière de la loi doit pa-
» roître dans la nuit. Ces deux choses doivent
» être tellement séparées dans notre esprit, que
» la conscience se tienne à elle-même ce discours,
» quand elle sent le poids du péché et tombe dans

» la crainte : *A présent tu es sur la terre, que ton
» âne travaille, porte son bât; c'est-à-dire, que
» ton corps et tes membres accomplissent la loi.*
» Mais lorsque tu t'élèves dans les cieux, laisse
» ton âne sur cette terre avec son bât et son far-
» deau; car la conscience n'a que faire ni de la
» loi, ni des œuvres, ni de la justice terrestre.

» Ainsi l'âne reste dans la vallée, tandis que la
» conscience, avec Isaac, s'élève sur la montagne
» sans se soucier ni de la loi, ni des œuvres, mais
» espérant le pardon des péchés et la pure justice
» qui nous est offerte en Jésus-Christ.

» Dans la société politique, au contraire, on
» doit exiger l'obéissance la plus stricte à la loi;
» mais ici ne parlons plus ni d'Evangile, ni de
» grâce, ni de pardon des péchés, ni de justice
» céleste, ni de Jésus-Christ: qu'il ne soit ques-
» tion que de Moïse, de la loi et des œuvres. Ainsi
» l'Evangile et la loi doivent être entièrement
» et à tout jamais séparés, ils doivent rester l'un
» et l'autre à la place qui leur appartient. Que la
» loi reste donc hors du ciel, c'est-à-dire, hors
» du cœur et de la conscience; et qu'à son tour
» la liberté de l'Evangile reste hors du monde,
» c'est-à-dire, hors du corps et de ses membres.
» Quand la loi et le péché veulent entrer dans le
» ciel, c'est-à-dire, dans la conscience, hâtons-
» nous de les chasser; car la loi, pas plus que le

» péché, ne doit avoir accès dans nos cœurs, mais » Jésus-Christ seul. Et réciproquement, quand la » grâce et la liberté veulent entrer dans le monde, » c'est-à-dire dans le corps et ses membres, il faut » leur dire : *Ecoute, toi : il ne te convient pas de* » *te vautrer dans cette étable de pourceaux, dans* » *la fange de cette vie corporelle; là haut est ta* » *place, dans le ciel*[1]. »

Luther ne peut revenir assez souvent sur la différence essentielle entre le principe religieux et le principe moral; et certes une découverte aussi précieuse méritoit bien d'être proclamée sur les toits. Il dit encore dans un autre endroit : « Il est » extrêmement périlleux de se *frotter* à la loi, » car bientôt vous avez fait une chute profonde, » comme si vous étiez précipité des hauteurs du » ciel dans les abîmes de l'enfer. Il faut donc que » tout chrétien sache bien distinguer entre l'Evangile et la loi. Que l'homme laisse dominer les » préceptes sur son corps, mais jamais sur sa » conscience. Car cette fiancée, cette princesse ne » doit pas être souillée, déflorée par la loi; mais » il faut qu'elle soit conduite pure à Jésus-Christ, » son époux légitime et bien-aimé. C'est ce que » dit saint Paul dans un endroit : *Je vous ai con-*

[1] *Auslegund. des Briefes an die Gal.* (*Commentaire sur l'Epître aux Gal.*) endroit cité p. 62.

» *fiée à un homme afin que je conduise à Jésus-*
» *Christ une vierge sans tache.*

» Ainsi la conscience ne doit point avoir son lit
» nuptial dans la vallée profonde, mais au som-
» met de la montagne élevée. Là Jésus-Christ
» n'effraie ni ne tourmente les pauvres pécheurs;
» mais il les rassure, les console et leur ouvre la
» porte du Ciel[1]. »

Et pourquoi le fidèle observe-t-il la loi divine :
« Ce n'est pas, répond Luther, pour devenir
» juste, car cela n'arrive que par la foi; mais il la
» garde *par amour de la paix*, sachant bien d'ail-
» leurs que cette obéissance est agréable à Dieu,
» et que par là il donne un bon exemple qui porte
» les autres à croire à l'Evangile. »

Qu'on se rappelle aussi l'opinion de Zwingle sur le même sujet (Voy. au chap. I. § 4.).

Si Luther, plus conséquent avec lui-même, eût éprouvé le besoin de donner à ses principes tous leurs développemens, nous l'aurions vu, arrondissant son système, tomber jusque dans le gnosticisme. Suivant les hérétiques des deux premiers siècles, il existoit des hommes de trois espèces; et ceux qui appartenoient aux deux premières classes, les matériels (υλικοί) et les animaux (ψυχικοί), étoient seuls obligés par les comman-

[1] Endroit cité p. 64; comp. p. 79. 168. 172.

demens; car les troisièmes, nés spirituels (πνευματικοί), se trouvoient un degré plus haut sur l'échelle des êtres, et ne faisoient point partie de l'ordre de choses que régit la règle morale. De même les valentiniens se croyoient affranchis de toute obligation, tandis qu'à leurs yeux les catholiques ne pouvoient se sauver qu'en marchant dans la loi du Seigneur. Marcion ne pouvoit non plus concilier la grâce et les préceptes; aussi disoit-il que le Dieu de l'ancien Testament, auteur de la loi morale, étoit essentiellement différent de celui du nouveau.

Tout absurde qu'est cette doctrine, nous remarquons du moins quelque harmonie dans ses élémens. Chez le Réformateur, au contraire, on ne voit qu'incohérences, que contradictions; et même son point de départ ne peut soutenir le moindre examen. Ecoutons-le : La loi terrifie, épouvante la conscience; et il n'existe entre la conscience et la loi, aucun rapport, aucun point de contact! Bizarre association d'idées, s'il en fut jamais! Quoi! la loi ébranle le pécheur en le menaçant de peines éternelles; et la loi n'a qu'une valeur temporelle, que des effets passagers. Et que devient, dans ce système, le mystère de la rédemption? N'est-ce donc pas pour nous délivrer de l'enfer encouru par la violation de la loi, que le Sauveur est mort pour nous? Mais, encore une

fois, la transgression d'une loi finie, ne concernant que les choses de la terre, peut-elle mériter un châtiment éternel? Que devient la mission du Fils de Dieu? Le Très-Haut prend la forme de l'esclave, il traverse cette vallée de larmes en portant sa croix, et tout cela, pour accomplir des préceptes qui ne s'élèvent pas au dessus de ce monde! Et puis la loi doit nous conduire à Jésus-Christ. Chose étrange! la loi n'a nul rapport au Sauveur, et la loi nous conduit au Sauveur! Mais ce qui ne reste point en Jésus-Christ, ce qui n'a point racine dans Jésus-Christ, comment cela peut-il nous frayer le chemin vers Jésus-Christ? Enfin la loi morale a-t-elle une fois porté le pécheur dans le royaume de Dieu, dès lors elle doit être pour jamais bannie de sa conscience, dès lors elle ne doit plus régner que sur son corps : ainsi le veut encore Luther et son système. Mais si la violation de la loi inspire une si profonde douleur, une si terrible épouvante, comment le Docteur peut-il la *chasser* du cœur du fidèle? Ce qui n'appartient pas essentiellement à l'intérieur de l'homme, ne peut à aucune époque, ni dans aucun mode de son existence, agir fortement sur son âme. Si donc la loi divine doit profondément affecter le pécheur, il s'ensuit qu'elle a aussi des rapports nécessaires à la conscience du juste.

Le Sauveur a rempli la loi qui mène à Dieu,

mais il ne l'a point abrogée. La douleur la plus déchirante d'Israël, c'étoit que le Dieu de l'ancienne alliance, Dieu terrible, toujours courroucé ; étoit hors de l'homme et bien éloigné de l'homme. De même aussi, et par une conséquence nécessaire, la loi d'Israël étoit loin, bien loin des Juifs : loi de menaces, loi de vengeance, écrite sur des tables de pierre, mais non pas dans les cœurs. La loi n'est que la volonté de Dieu manifestée ; où il y a scission avec Dieu, là il y a divorce avec la loi. Le Médiateur a comblé l'abîme qui séparoit l'homme de son auteur, et la loi ne devroit point s'être rapprochée de l'homme ? Par notre réconciliation avec Dieu, nous sommes aussi réconciliés avec la loi ; en recevant Dieu dans nos cœurs, nous recevons aussi sa loi sainte, car elle est son éternelle volonté et une même chose avec lui : où est Dieu, là est aussi sa loi.

Faut-il le dire au milieu du christianisme ? la religiosité et la moralité sont unies par les liens les plus étroits *. Arrêtez un instant vos regards sur l'homme immoral ; et voyez comme la vie

* Si penser, vouloir, agir, c'est tout l'homme ; connoître, aimer et servir Dieu, voilà tout le chrétien. Ainsi, comme le juste et le vrai sont inséparables, de même la morale et la religion se confondent dans leur source commune. De là il suit également que la foi ne peut justifier sans les œuvres. En effet, tant que la volonté ne pratique pas le bien que l'intelligence connoît comme vérité, il y a division, il y a guerre entre ces deux puissances.

religieuse s'éteint dans son cœur; voyez comme avec le vice la pure connoissance des choses de Dieu s'obscurcit. Considérez les annales des peuples, et partout vous apercevrez l'incroyance et la superstition s'avançant d'un pas égal avec la corruption des mœurs. Le paganisme, dans ses diverses phases, a gravé cette vérité en traits effrayans dans les pages de l'histoire. Dans la vie des saints, même loi, même phénomène. Plus l'homme s'élève dans la perfection évangélique, plus la tendre piété, le pur amour jette en lui de profondes racines, plus les mystères de Dieu se dévoilent à ses yeux. Aussi quand le grand Maître veut donner une base solide à la foi chrétienne, il commande de garder dans la pratique ses divins enseignemens.

Or, d'où vient-il que la vie religieuse disparoisse devant la transgression des préceptes? D'où vient-il qu'elle ne porte de fruits que dans les cœurs où règne la loi morale? Ce fait seul ne démontre-t-il pas toute la fausseté du système luthérien? Oh! croyez-moi: celui qui, pour conserver la foi dans sa conscience, se voit obligé d'en bannir la loi morale, celui-là possède une foi fausse dans sa conscience. La foi vive compatit

Or l'homme en lutte avec lui-même n'est pas rétabli dans l'état primitif, c'est-à-dire n'est pas justifié. (*Note du trad.*)

très bien avec la loi, que dis-je? ces deux choses ne sont qu'une. Répétons-le : pourquoi voyons-nous l'élément religieux et l'élément moral marcher toujours de front? le voici. L'idée de notre dépendance à l'égard du Créateur enfante l'humilité et la confiance, puis naît l'amour qui nous place entièrement dans le domaine de la loi; car il porte en son sein l'obéissance à la volonté de Dieu. Si le culte de l'esprit tient de plus près à la religion, tandis que celui du cœur est plus moral, cette différence est enlevée dans l'amour, le centre de toutes les vertus, l'unité vivante où se résument la religiosité et la moralité.

A présent nous devons comprendre le dogme protestant, que *la foi seule, indépendamment de toute autre vertu, nous mérite le bonheur éternel*. Le catholique regarde le salut comme le fruit de toute la vie supérieure; il le fait dériver de la foi, de l'amour et de l'accomplissement de la loi; c'est-à-dire, du principe religieux et du principe moral réunis ensemble. Attribuant à ces deux principes une valeur éternelle, il les place sur la même ligne à l'égard de la vie bienheureuse. Le patriarche de la réforme, au contraire, ne voit la source du salut que dans la foi; car la moralité n'est à ses yeux qu'une chose terrestre et passagère. Les œuvres, dit-il, procèdent d'un principe moitié corrompu; donc elles ne peuvent nous ouvrir la porte du ciel.

Plus haut nous avons vu l'absurdité de ce raisonnement ; puisque pour la même raison il représentoit aussi la foi comme défectueuse, il étoit forcé de dire qu'elle ne peut non plus nous obtenir le bonheur des élus. Au reste, du point de vue où nous sommes placés, une claire lumière doit se répandre sur toute la question. Enfin, pendant les disputes *synergistiques*, André Poach parut, et, plus conséquent que Luther, il avança nettement que l'observation la plus fidèle de la loi ne donne aucun droit à l'éternité bienheureuse[1].

Présentement aussi, nous l'espérons, nous pouvons faire ressortir l'idée fondamentale de la justification protestante. Ainsi que nous l'avons vu, la doctrine qui fait Dieu auteur du péché et voit encore l'homme souillé après sa régénération, repose sur ce principe, que le mal est la condition nécessaire de tout ce qui est fini. Nous pouvons également exprimer ainsi cette pensée :

[1] « Propositio, *bona opera sunt necessaria ad salutem*, non potest consistere in doctrina legis, neque lex ullas habet de æterna vita promissiones, etiam perfectissime impleta. Auctore Andrea Poach. 1535. » Les luthériens rigides ne s'exprimoient pas aussi vertement.

De nos jours, Schleiermacher, Twesten et Sack, mais surtout les deux premiers, ont entièrement séparé l'élément religieux et l'élément moral, et en cela ils se sont montrés dévoués à leur église.

Le sentiment du péché ne peut être arraché de la conscience du juste ; ce ver rongeur le tourmente sans relâche, car le mal tient à son essence même. Comment le chrétien parvient-il donc à la paix de l'âme ? Par l'élévation de son esprit dans les régions supérieures : la connoissance de Dieu, la vue de sa bonté, la foi en un mot bannit ce funeste sentiment. Ainsi après avoir détruit la liberté morale, on y substitua la liberté chrétienne, c'est-à-dire, l'affranchissement de la loi qui ne s'élève pas au dessus du temps et de l'espace. Nous ne prétendons pas, toutefois, que les réformateurs aient aperçu cette idée fondamentale ; au contraire, nous aimons à le reconnoître, s'ils s'étoient compris eux-mêmes, s'ils avoient vu les conséquences de leur système, ils l'auroient rejeté comme contraire au christianisme.

Enfin il est clair maintenant que pour sauver la justice et la sainteté divines, pour maintenir la liberté humaine, assurer la dignité de la loi morale, affermir la vraie notion du mérite et du démérite ; il est clair en un mot que, pour ne pas laisser tourner la rédemption en folie, les catholiques devoient flétrir la doctrine protestante sur la justification.

§ XXVI.

Ce qu'il y a de vrai, et ce qu'il y a de faux dans la doctrine protestante touchant la Foi.

Si, reportant nos regards en arrière, nous jetons un rapide coup d'œil sur les questions traitées jusqu'ici, nous voyons que, dans le protestantisme, l'élément religieux est la face la plus brillante, et l'élément moral le côté le plus obscur; ce qui amena aussi de bien fausses notions sur la nature même de la religiosité.

Pour connoître jusqu'à quel point l'élément religieux est exalté dans le protestantisme, il suffit de se rappeler la définition que Luther et Mélanchthon donnèrent de la Providence au commencement de la réforme, et que Calvin défendit jusqu'à la fin de ses jours. Selon ces docteurs, non-seulement Dieu gouverne toutes choses par son infinie sagesse; non-seulement il conduit par des voies admirables tous les êtres à leur fin, mais les phénomènes du monde moral sont l'œuvre même du souverain Régulateur, l'homme est un instrument qui manifeste les actes invisibles de la Divinité. Dans cette doctrine, tout est en Dieu et Dieu en tout.

Or, ces contemplations religieuses sur le monde

et son histoire, nous les voyons se refléter dans tout le domaine du christianisme. La nouvelle doctrine, on ne peut le nier, conserve le principe de la piété chrétienne; mais elle en fait une fausse application. En effet, le rapport que nous venons de voir entre Dieu et l'homme, les protestans l'établissent entre le Christ et le fidèle : le Sauveur étant également tout en tout, son Esprit est exclusivement actif dans la régénération. Ainsi, de même que l'homme disparoît devant Dieu, de même le chrétien disparoît devant Jésus-Christ. A cet égard, le passage suivant nous fait voir bien avant dans l'âme de Luther :

« Quand l'Evangile (*le nouveau*) commençoit » à se lever sur le monde, le docteur Staupitz » étoit vicaire des Augustins*. Je me rappelle » encore très bien qu'il me dit alors : Ce qui me » console le plus, c'est que la doctrine de l'Evan- » gile, qui revient maintenant à la lumière, donne » tout honneur, toute gloire à Dieu et rien à » l'homme. A présent il est clair comme le jour » que jamais on ne peut attribuer à Notre-Sei- » gneur Dieu trop de gloire, trop de bonté, trop » de miséricorde, etc. Encore une fois cela me » console; et c'est aussi la vérité que l'Evangile

* Vicaire général de l'ordre des Augustins. Ce fut lui qui appela d'Erfurt le fameux Luther pour être professeur en théologie à l'université de Wittenberg. (*Note du trad.*)

» refuse à l'homme tout honneur, toute sagesse, » toute justice; et n'attribue tout cela qu'au Créa- » teur, qui fait toutes choses de rien. Et n'est-il » pas beaucoup plus sûr de trop accorder à notre » Seigneur Dieu, quoiqu'on ne puisse jamais lui » trop accorder... Certes, ce n'est ni errer, ni » pécher que de rendre à Dieu et à l'homme ce » qui revient à tous deux, ce qui leur appar- » tient[1]. »

Les sentimens qui conduisoient Luther sont vrais dans ce qu'ils ont de plus intime; mais comme dans le sentiment il peut y avoir erreur et vérité, c'est à l'intelligence de faire ce discernement. Quand on lit le Réformateur, on se croit tout à coup reculé jusqu'aux premiers âges du monde, où l'homme, encore chancelant dans sa chute, ne voyoit qu'à travers un voile, et ne pouvoit séparer les actes de Dieu des actes de la créature.

Luther ne saisit point la vraie notion de la liberté. Qui le croiroit? il vit en elle la ruine de l'humilité, la mort de tout sentiment religieux. Il la rejeta comme un crime de lèze-majesté divine : être libre, pour lui, c'est être Dieu[2]. Aussi

[1] *Ausleg. des Briefes....* (*Commentaire sur l'Epître aux Galates*), endroit cité, p. 35.

[2] Luther *de servo arbitrio ad Erasm. Roterod.* l. I. fol. 117. b : « Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere, quam soli divinæ majestati;

qu'arriva-t-il? voulant détruire la volonté propre, le Docteur détruisit la volonté même; voulant anéantir l'égoïsme, il anéantit le moi humain. Veut-il prouver que l'homme ne possède plus la liberté supérieure, c'est-à-dire, la liberté que donnent la vérité et la vertu, il prouve en même temps et malgré lui, que l'homme ne possède aucune espèce de liberté. C'est ainsi que Luther s'embarrassa dans ses propres filets. Jamais dans l'idée catholique de l'humilité, il ne put reconnoître l'humilité même; car toujours il la vit dans la négation de la personnalité. Cependant cette vertu est éminemment morale, elle repose sur le libre hommage, le libre sacrifice de soi-même. Les réformateurs dirent : *Homme pécheur, tu es nécessité, et tu veux être libre : voilà le mal.* Mais si l'homme n'a point son cœur dans sa main, comment veut-il être libre? Comment le péché découle-t-il de ce désir? C'est que, contre sa nature, il demande nécessairement la liberté, c'est qu'il faut en conséquence attribuer à Dieu la cause du mal. Le catholique dit au contraire : *O homme!*

ea enim potestate facit omnia, quæ vult in cœlo et in terra. Quod si hominibus tribuitur, nihil rectius tribuitur, quam si Divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse majus possit. Proinde theologorum erat ab isto vocabulo abstinere, cum de humana virtute loqui vellent, et soli Deo relinquere; deinde ex hominum ore et sermone idipsum tollere, tanquam sacrum ac venerabile nomen Deo suo asserere. »

tu es libre; mais perds ta liberté devant Dieu, et voilà qu'elle revient à toi consommée. Dans ces principes, il est à même de montrer comment nous pouvons aspirer à une fausse liberté, et tout son système devient une justification complète de la Providence.

Mais si les réformateurs se firent une fausse notion de la liberté, ils méconnurent également l'essence de la moralité; car ces deux choses sont inséparables. Et cependant ils accusèrent les catholiques de détruire l'humilité; les catholiques qui peuvent seuls, sans contredire leur doctrine, se confesser pécheurs devant Dieu; ce qui est la racine unique de la reine des vertus.

Voilà les erreurs et les contradictions sur lesquelles repose la justification protestante. Traduit en paroles claires, le mot *croire* signifie, dans la nouvelle église, se rendre à Dieu tels qu'il nous a créés et qu'il nous a faits durant le cours de notre vie; attendre avec confiance qu'il nous délivre du mal dont il est l'auteur, qu'il a mis lui-même dans nos cœurs. Dans ce système, sans doute, il ne revient aucune gloire à l'homme; mais Dieu peut-il encore être glorifié? nous laissons le jugement au lecteur[1].

[1] Luther. *de servo arbitrio ad Erasm. Roterod.* l. I. fol. 236 : « Ego sane de me confiteor, si qua fieri posset, nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui,

quo ad salutem conari possem; non solum ideo, quod in tot adversitatibus et periculis, deinde tot impugnantibus dæmonibus, subsistere et retinere illud non valerem, cum unus dæmon potentior sit omnibus hominibus, neque ullus hominum salvaretur; sed quod etiam, si nulla pericula, nullæ adversitates, nulli dæmones essent, cogerer tamen perpetuo, in incertum laborare, et aërem pugnis verberare. Neque enim conscientia mea, si in æternum viverem et operarer, unquam certa et secura fieret, quantum facere deberet, quo satis Deo fieret. Quocunque enim opere perfecto reliquus esset scrupulus, an id Deo placeret, vel an aliquid ultra requireret, sicut probat experientia omnium justiciariorum, et ego meo magno malo tot annis satis didici.

At nunc cum Deus salutem meam, extra meum arbitrium tollens, in suum receperit, et non meo opere, aut cursu, sed sua gratia et misericordia promiserit me servare, securus et certus sum, quod ille fidelis sit, et mihi non mentietur, tum potens et magnus, ut nulli dæmones, nullæ adversitates eum frangere aut me illi rapere poterunt. Nemo (inquit) rapiet eos de manu mea, quia pater, qui dedit, major omnibus est. Ita fit, ut si non omnes, tamen aliqui et multi salventur, cum per vim liberi arbitrii nullus prorsus servaretur, sed in unum omnes perderemur. Tum etiam certi sumus et securi, nos Deo placere, non merito operis nostri, sed favore misericordiæ suæ nobis promissæ, atque si minus aut male egerimus, quod nobis non imputet, sed paterne ignoscat et emendet. Hæc est gloriatio omnium sanctorum in Deo suo. »

§ XXVII.

Rapports du Protestantisme avec le Gnosticisme et avec quelques systèmes panthéistes du moyen âge. Distinction plus précise entre la doctrine de Zwingle et la doctrine de Luther.

Déjà nous l'avons observé plus d'une fois, le système des réformateurs a une frappante analogie avec le gnosticisme.

I. Le désir ardent de la vie bienheureuse, le souverain mépris des choses de la terre, le profond sentiment de la misère humaine : telle est la source d'où sortit cette dernière hérésie. La vue du mal remplissoit les gnostiques d'une si vive horreur, que ne pouvant le concilier avec l'idée d'un Dieu bon, ils admirent deux principes également éternels, auteurs de tous les êtres. La condition présente de l'humanité, poursuivoient-ils, est l'ouvrage de ces deux principes ; jamais l'homme ne peut se dégager de la corruption : vainement lui déclare-t-il une guerre à mort, le péché sort toujours victorieux du combat.

Jusqu'aux quatorzième et quinzième siècles, on voit le gnosticisme se reproduire de loin en loin dans l'histoire, et au seizième les réformateurs le réchauffèrent sous une forme plus douce. Agités par les mêmes sentimens que les

gnostiques, ils furent aussi vivement frappés de la *réité* du genre humain ; et voilà pourquoi ils représentèrent l'homme corrompu jusqu'à la moelle des os, tellement que la contagion ne peut plus s'éteindre dans cette vie.

II. Ce sentiment du péché, pieux à la vérité, mais confus et malade, travailla dans la réforme, aussi bien que chez les gnostiques, à sa propre destruction; et comme il ne reposoit sur aucune base solide, il s'éteignit bientôt sans retour. Plus on élève la source du mal objectif dans lequel l'individu se voit enveloppé sans que personnellement il se soit rendu coupable, plus le mal subjectif perd de sa grandeur et de son énormité ; car la nature devient, dans la même proportion, responsable des péchés commis par la personne. Aussi les gnostiques trouvoient-ils dans leur système une excuse à tous les désordres, à tous les crimes.

Les réformateurs ne montrèrent pas moins d'habileté. Voici leurs principes : Adam, le seul pécheur, a été suivi de Jésus-Christ, qui seul aussi pratique la vertu. Si notre premier père nous a ravi toute liberté, tout germe de bien, le Sauveur n'a pas besoin de nous pour opérer la justice ; et plus la nécessité du péché est invincible dans l'homme, plus le pardon est facile en Jésus-Christ. Et quel but se proposent-ils par

cette doctrine? C'est de porter bien avant dans les cœurs le sentiment du péché. Mais faudra-t-il donc, pour finir ses jours dans les larmes de la pénitence, avoir rougi ses mains du sang innocent? Le repentir, la douleur ne s'éteignent-ils pas à mesure que les crimes vont s'accumulant? Non, il n'est pas nécessaire que, dans Adam, nous ayons été corrompus radicalement; il ne faut pas que le poison ait gagné la dernière de nos fibres, pour que nous sentions profondément le mal qui nous frappe, pour que nous saluions avec joie notre libérateur. Nous avons été blessés dans le premier homme; mais le coup n'a pas été mortel : la blessure nous fait sentir la douleur et bénir la main du médecin : dans la mort il n'y a plus de douleur, plus de retour à la vie.

III. Distribuant les hommes en trois classes, comme nous avons vu, le gnosticisme exigeoit de ses sectateurs la connoissance (γνῶσις) qu'ils étoient les enfans de Dieu, et qu'en cette qualité ils ne pouvoient perdre le ciel. Dans le protestantisme, la foi qui renferme la certitude du salut, offre le parallèle de cette doctrine; puis le dogme selon lequel les uns sont prédestinés à la gloire et les autres à la damnation, reproduit fidèlement la classification gnostique du genre humain. La croyance que certains hommes étoient

nés *spirituels*, pouvoit enflammer les âmes, et provoquer une lutte acharnée contre le mal; mais quel monstrueux abus ne fit-on pas de cet enseignement? Nous devons en dire autant de la prédestination absolue. Que Dieu nous accorde le ciel malgré nos prévarications, cela peut enfanter la plus ardente reconnoissance; mais aussi, de ce même dogme, peuvent sortir les conséquences les plus funestes, et c'est ce qui n'arriva que trop, comme son auteur s'en plaint amèrement. La certitude du salut, nous le voulons encore, porteroit les plus riches fruits dans l'âme belle et tendre; mais jamais cœur bien fait se vanta-t-il de posséder cette certitude? puis l'opinion des réformateurs sur la dégradation de notre nature, les autorisoit-elle à compter sur des disciples aussi privilégiés? Que si l'on objectoit qu'il n'est point de doctrine dont on ne puisse abuser, nous dirions, sans nier le principe, que jamais la vérité n'est une source d'abus; que l'erreur, au contraire, porte la destruction dans son sein; qu'elle ne peut édifier qu'en se niant elle-même. Or c'est ainsi qu'il en est et du dogme que la foi seule mérite l'amitié de Dieu, et de la certitude enseignée par les gnostiques et par les protestans, et de la prédestination qu'elle suppose.

IV. Le Dieu du nouveau Testament, ce Dieu d'amour et de miséricorde, pénétroit Marcion

d'un si profond respect, qu'il le regardoit comme essentiellement différent du Dieu créateur, et qui dans l'ancienne alliance a donné une loi si sévère[1]. Or, nous le savons assez, Luther opposoit aussi la nature à la grâce, l'Evangile à la loi; il ne voyoit non plus en Jésus-Christ que miséricorde et pardon des péchés. Marcion, le plus pieux des gnostiques, mais incapable d'associer deux idées, soutenoit que le Dieu bon nous a rachetés sans que pour cela il se soit rapproché de nous; car, s'imaginoit-il, nous appartenons à un ordre de choses qui lui est entièrement étranger. Mais comment l'homme pourroit-il concevoir l'Etre suprême; comment pourroit-il entrer en commerce avec lui, s'il avoit été créé par un Demiurge, un esprit inférieur, si par conséquent il ne portoit en son âme l'empreinte de la Divinité. Dans son intelligence bornée, l'hérésiarque du deuxième siècle crut élever bien haut la miséricorde divine, en lui faisant racheter un être éloigné de lui, non par sa propre faute, mais par sa nature même. Ainsi fit encore Luther. Pour exalter la gloire du Fils de Dieu, il enseigna que l'homme n'est que péché et corruption; mais il oublia que cet

[1] Tertull. *advers. Marc.* l. I. c. 2 : « Et ita in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et puræ benignitatis et diversæ a creatore, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam. »

homme-là ne peut plus être sauvé, qui est dégradé dans tout son être. Finissons, au reste, ce parallèle; aussi-bien ne pourroit-on établir aucune analogie entre l'ascétisme de Luther et celui des marcionites : tant sont opposées les conséquences pratiques des deux systèmes, quelle que soit d'ailleurs leur identité.

Une autre erreur avec laquelle le protestantisme a une conformité qu'on ne peut méconnoître, c'est le panthéisme idéaliste qui, durant tout le moyen âge, ne fit pas moins de ravages que le dualisme des gnostiques et des manichéens. Ici se présentent Amauri de Chartres et son disciple David de Dinant *, les Bisoches, les Lollards, les Béghards, les Frères et les Sœurs de l'esprit libre, ainsi que beaucoup d'autres. L'unité et l'universalité de toutes choses, la nécessité absolue de tout ce qui arrive, et du mal par conséquent, l'homme enchaîné par les décrets de la Providence, le fidèle affranchi de la loi morale, enfin la certitude infaillible du salut (ici le retour de l'homme à Dieu, son absorption en lui; er-

* Les disciples d'Amauri demandoient la charité pour rendre l'adultère indifférent; Luther ne veut plus que la confiance; plusieurs protestans du jour n'exigent plus rien. Nous avons entendu les paroles de Luther; écoutons ses disciples : « La monogamie et la défense des conjonctions extramatrimoniales sont un reste de monachisme, et cette morale repose sur une foi aveugle. » (*Magas. de Henke*, IIe partie, nos 1, 2, 3.) Un super-intendant,

reur qui se retrouve nécessairement dans le panthéisme) : telles étoient les erreurs enseignées par ces différens sectaires. Nous devons nommer aussi Wiclef, qui soutint ouvertement le fatalisme proposé comme un simple paradoxe par Thomas Bradwardin ; Wiclef qui, après avoir nié la liberté, rejeta sur Dieu la cause du mal et enseigna la prédestination absolue.

Voilà, selon nous, les deux routes que prirent Luther et Zwingle : le premier donna dans les monstruosités des gnostiques et des manichéens ; le second se rapprocha plus du panthéisme. Dans le commencement, l'humilité de Luther lui fit seulement rejeter la liberté dans les choses spirituelles ; mais plus tard, voulant asseoir cette vertu sur une base plus solide encore, il enseigna que tout l'homme est soumis à la nécessité : preuve frappante du peu de pénétration de son esprit ; car, par cette dernière doctrine, il renversoit la première jusque dans ses fondemens. Cependant, comme nous le montrent ses ouvrages, il prit surtout à tâche de fonder l'humilité sur le sentiment

un évêque protestant va parler : « Une jouissance sensuelle hors du mariage, si elle est modérée, n'est pas plus immorale que dans le mariage ; et s'il faut l'éviter, c'est qu'elle choque les usages reçus, et que souvent elle entraîne la perte de l'honneur et de la santé. » (*Critique de la morale chrétienne par Cannabich*. p. 185.) Niez le progrès des lumières par la liberté évangélique ! (*Note du trad.*)

de la chute originelle; et nous le voyons, au milieu du combat, disposé à sacrifier la partie spéculative de son système, pourvu qu'on lui abandonne ce point unique[1]. Le docteur de Zurich, au contraire, s'appuya presque exclusivement sur le dogme; car ce qu'il dit du mal héréditaire mérite à peine notre attention. Enseignant ouvertement le panthéisme, il s'attacha de préférence aux sectes du moyen âge dont nous avons parlé. Au surplus, l'exposition suivante nous fera pénétrer plus avant dans sa doctrine.

Voici les idées fondamentales de son écrit sur la Providence : ou une force quelconque est éternelle, ou bien elle a reçu l'existence. Or, dans la première hypothèse, elle est Dieu même; dans

[1] Luth. *de servo arbitr. adv. Erasm.* loc. cit. p. 177. b. : « Nonne agnoscis? Jam quæro et peto, si gratia Dei desit, aut separetur ab illa vi modicula, quid ipsa faciet? Inefficax (inquis) est, et nihil facit boni. Ergo non faciet, quod Deus aut gratia ejus volet; si quidem gratiam Dei separatam ab ea jam posuimus, quod vero gratia Dei non facit, bonum non est. Quare sequitur, liberum arbitrium sine gratia Dei prorsus non liberum, sed immutabiliter captivum et servum esse mali, cum non possit vertere se solo ad bonum. *Hoc stante, dono tibi, ut vim liberi arbitrii non modo facias modiculam, fac eam angelicam, fac, si potes, plane divinam, si adjeceris tamen hanc illætabilem appendicem, et citra gratiam Dei inefficacem dicas;* mox ademeris illi omnem vim; quid est vis inefficax, nisi plane nulla vis? » Après ces paroles, nous lisons : « Fixum ergo stet... nos omnia necessitate, nihil libero arbitrio facere, dum vis liberi arbitrii nihil est, neque facit, neque potest bonum, absente gratia. »

la seconde elle est créée par Dieu. Mais que suit-il de là? C'est que tout est Dieu; car être créé par Dieu, c'est être un écoulement de sa toute-puissance; tout ce qui existe est de lui, en lui et par lui; tout ce qui est *est lui-même*. Ainsi toute force créée n'est que la manifestation subjective de la force universelle[1]. L'idée de force dans un être contingent implique contradiction, puisqu'alors cet être seroit tout à la fois créé et incréé. Donc vouloir être libre, c'est se faire à soi-même son propre Dieu; donc la doctrine de la liberté conduit à la divinisation de l'homme, et à la pluralité des dieux par conséquent. L'attribut *liberté* et le sujet *créature* se heurtent de front.

Zwingle continue : De même que la liberté, comme force propre à l'homme, est incompatible avec la toute-puissance, de même aussi l'idée d'actes libres dans la créature, anéantit la sagesse infinie. Voulez-vous que l'homme soit maître de ses actions, vous obligez Dieu de changer ses décrets immuables selon nos caprices, selon nos volontés d'un moment. Ainsi, aux yeux du Ré-

[1] Zwingli *de providentia*, t. I. fol. 35. a : « Quæ tamen creata dicitur, cum omnis virtus numinis virtus sit, nec enim quicquam est, quod non ex illo, in illo et per illud, imo illud sit, creata inquam, virtus dicitur, eo quod in novo subjecto et nova specie, universalis aut generalis ista virtus exhibetur. Testes sunt Moses, Paulus, Plato, Seneca. (!!) »

formateur, l'idée de la Providence renferme la nécessité de toutes choses ; et c'est par une conséquence rigoureuse qu'après avoir détruit la liberté du vouloir, il enchaîne l'intelligence de l'homme par la prescience divine[1].

Notre auteur revient sur la notion de force créée et dit : Tout ce qui existe est l'existence de Dieu, tout ce qui est est Dieu même ; car autrement il y auroit quelque chose hors de l'Etre des êtres, conséquence subversive de son immensité[2]. Pour rendre ces idées accessibles au landgrave de Hesse, il fait cette comparaison : Comme les plantes et les

[1] Loc. cit. : « Jam si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, jam isthinc cessarent sapientia et virtus nostri numinis. Quod si fieret, non esset numinis sapientia summa, qui non comprehenderet ac caperet universa ; non esset ejus virtus omnipotens, quia esset virtus libera ab ejus potentia, et idcirco alia. Ut jam esset vis, quæ non esset vis numinis, esset lux et intelligentia, quæ non esset numinis istius sapientia. » Quelle conclusion pour un réformateur ! Zwingle auroit dû réformer sa logique avant tout. Ce qui suit est plus spécieux, quoique sans aucun fondement : « Immutabilem autem diximus administrationem ac dispositionem, hanc ob causam, ut et eorum sententiam, qui hominis arbitrium liberum esse adseverant, non undique firmam, et summi numinis sapientiam certiorem ostenderem, quam ut eam eventus ullus latere possit, qui deinde imprudentem cogeret aut retractare aut mutare consilium. »

[2] Loc. cit. pag. 355. b : « Cum autem infinitum, quod res est, ideo dicatur, quod essentia et existentia infinitum sit, jam constat extra infinitum hoc Esse nullum esse posse... » fol. 356 : « Cum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse est præter hoc nihil esse. »

animaux sortent de la terre et retournent dans son sein, de même en est-il de toutes choses par rapport à Dieu. Enfin notre doctrine, poursuit le Réformateur, jette une vive lumière sur le dogme de l'immortalité de l'âme; car elle montre que rien ne peut cesser d'exister, que tout rentre dans l'Etre universel. De même aussi la philosophie de Pythagore, dit-il en finissant, n'est pas dénuée de tout fondement; elle renferme même un sens très vrai[1].

De tout cela, Zwingle tire la conséquence qu'il ne peut y avoir qu'une seule cause, que toutes celles qu'on appelle secondaires ne sont que des instrumens dont se sert la cause première et unique[2]. Ainsi l'homme n'a point en lui-même le mobile de ses actions; mais, incapable de tout bien comme de tout mal, il est une machine vivante dont les ressorts sont dans la main de Dieu.

Voilà les excès inouis dans lesquels tomba Zwingle en ramenant à sa véritable base la doctrine de Luther sur la liberté humaine. Dans ces derniers temps (et c'est ainsi que les protestans se comprennent eux-mêmes), on a vu les *orthodoxes* du parti combattre les nouveaux systèmes philosophiques et théologiques; systèmes qui, après

[1] Loc. cit. : « Sed hanc sententiam paulo φιλοσοφικώτερον tractatam… exemplo… confirmabimus, etc. »

[2] Loc. cit. fol. 358. b.

tout, ne renferment que les conséquences nécessaires des principes posés par les réformateurs. Schleiermacher, malgré ses nombreuses déviations de la doctrine de ses maîtres, est à notre avis le seul vrai disciple des apôtres de la réforme.

CHAPITRE IV.

Contrariétés dans la doctrine des Sacremens.

§ XXVIII.

Doctrine catholique sur les Sacremens en général.

Après l'exposition des différentes doctrines sur la justification, nous faisons suivre les contrariétés sur les sacremens; car, suivant les paroles du concile de Trente, c'est par eux que toute vraie justice prend son commencement, s'augmente et se répare quand elle est perdue[1]. Qu'est-ce que les sacremens en général? Quel est le but de leur institution? Comment produisent-ils la grâce? voilà les questions sur lesquelles nous devons exposer d'abord l'enseignement catholique.

D'après le catéchisme romain, le sacrement est une chose sensible qui, par l'institution divine, possède la vertu, soit de signifier, soit de produire

[1] *Concil. Trident.* sess. VII. decret. de Sacram.

la sainteté et la justice [1]. Il y a donc une différence essentielle, poursuit le livre que nous citons, entre un sacrement et un rit purement extérieur.

Voici comment notre catéchisme explique le but de leur institution. Appartenant au monde des corps par une partie de nous-mêmes, nous avons besoin d'un signe visible pour acquérir la connoissance de ce qui se passe dans notre partie spirituelle; et voilà pourquoi Dieu se sert d'un symbole extérieur pour nous communiquer la sainteté et la justice. En second lieu, les sacremens sont le gage des volontés divines, le sceau des promesses évangéliques. Ce n'est que difficilement que l'espérance et la foi naissent dans le cœur de l'homme; aussi déjà sous l'ancienne alliance, Dieu, avec la parole, s'est servi de rites et de figures pour le fortifier dans l'espérance. Or c'est ainsi que, dans la loi nouvelle, le Sauveur a établi certains signes pour certifier le pardon des péchés, pour confirmer la communication du Saint-Esprit. En troisième lieu, les sacremens conduisent jusqu'à nous, comme des canaux, la vertu qui découle des souffrances du Christ; vertu qui ré-

[1] Quare, ut explicatius, quid sacramentum sit, declaretur, docendum erit, rem esse sensibus subjectam, quæ ex Dei institutione sanctitatis et justitiæ tum significandæ tum efficiendæ vim habet.

tablit ou fortifie la santé de nos âmes. Quatrièmement, ils sont les signes auxquels on connoît les fidèles. Enfin, dit encore le catéchisme romain, les sacremens portent d'autant plus la piété dans les cœurs, qu'ils sont bien propres à humilier l'orgueil de l'homme; car ils nous font vivement sentir qu'ensevelis dans les choses inférieures, nous ne pouvons que par leur moyen nous élever au-dessus du monde visible. Pendant une partie du moyen âge et dans le temps de la réformation, on voit un faux spiritualisme envahissant toutes les classes, toutes les conditions. Eh bien! la seule méditation de cette dernière vérité, beaucoup plus profonde qu'elle ne le paroît au premier coup d'œil, auroit pu arracher toute l'époque à ses égaremens [1].

Quant à la manière dont les sacremens produisent la grâce, l'Eglise enseigne qu'ils opèrent par leur efficacité propre et intrinsèque, en vertu de leur institution, *ex opere operato, scilicet à Christo* [2].

[1] Loc. cit. pag. 167. Toute l'exposition du catéchisme romain sur le but des sacremens, est empruntée aux théologiens du moyen âge, entre autres à Hugues de Saint-Victor, à Alexandre d'Halès, à saint Bonaventure et à saint Thomas. (*Thom. Aquin. Summ. tot. theolog.* P. III. Q. LXI. art. I. p. 276.)

[2] *Concil. Trident.* sess. VII. can. VIII : « Si quis dixerit per ipsa nova legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit. »

Sans doute le fidèle doit exciter dans son cœur et le repentir de ses fautes, et l'ardent désir de recevoir le secours d'en haut; mais ces saintes dispositions ne sont pas la cause efficiente de la grâce, seulement elles écartent les obstacles qui pourroient s'opposer à l'efficacité de l'institution divine. Cette doctrine, comme on le voit, maintient l'objectivité de la grâce céleste, et empêche de limiter dans le sujet les effets des sacremens. Ils n'agissent point d'une manière purement morale, en éveillant en nous des sentimens de confiance et d'amour; à peu près comme feroit un tableau représentant les souffrances du Sauveur. Mais quand le fidèle célèbre ces saints mystères, la grâce féconde son âme, ravive ses facultés religieuses, et le place dans un commerce plus intime avec Dieu[1].

[1] *Concil. Trident.* loc. cit. can. VI : « Si quis dixerit, Sacramenta novæ legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum, etc., anathema sit. » Bellarmin, *de sacramentis*, l. II. c. 1. tom. III. p. 108, 109, s'exprime très bien sur ce sujet: « Igitur ut intelligamus, quid sit opus operatum, notandum est, in justificatione, quam recipit aliquis, dum percipit sacramenta, multa concurrere, nimirum ex parte Dei, voluntatem utendi illa re sensibili ; ex parte Christi, passionem ejus ; ex parte ministri, voluntatem, potestatem, probitatem; *ex parte suscipientis voluntatem, fidem et pœnitentiam ;* denique ex parte sacramenti, ipsam actionem externam, quæ consurgit ex debita applicatione materiæ et formæ. Cæterum ex his omnibus id, quod active et proxime et instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola

Déjà nous avons vu cette doctrine dans l'article de la justification. L'activité divine, disions-nous alors, précède l'activité de l'homme; ensuite ces deux puissances, quand la dernière ne résiste pas, opèrent de concert le même ouvrage. D'un autre côté, le rapport établi par l'Eglise entre la liberté et la grâce, pourroit seul nous faire comprendre que l'*opus operatum* ne détruit point l'activité de l'homme[1].

actio illa externa, quæ sacramentum dicitur, et hæc vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quam conferre gratiam ex ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutæ, non ex merito agentis, vel suscipientis. » Bellarmin prouve ce qu'il vient d'avancer, et il observe que l'intention seule est requise dans le ministre, puis il continue : « Voluntas, fides et pœnitentia in suscipiente adulto necessariò requiruntur, ut dispositiones ex parte subjecti, non ut causæ activæ; non enim fides et pœnitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramenti, sed solùm tollunt obstacula, quæ impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio. Exemplum esse potest in re naturali. Si ad ligna comburenda, primum exsiccarentur ligna, deinde excuteretur ignis ex silice, tum applicaretur ignis ligno, et sic tandem fieret combustio; nemo diceret, causam immediatam combustionis esse siccitatem, aut excussionem ignis ex silice, aut applicationem ignis ad ligna, sed solum ignem, ut causam primariam, et solis calorem seu calefactionem, ut causam instrumentalem. »

[1] Voy. *Concil. Trident.* sess. VI. cap. VI. — Au reste, les théologiens enseignent avec Bellarmin, qu'une conséquence de l'*opus operatum*, c'est que la validité du sacrement ne dépend point de la dignité du ministre.

Que les catholiques comptent sept sacremens, cela n'a pas besoin d'explication.

Observons enfin que la réception d'aucun sacrement n'est absolument nécessaire pour le salut : ainsi, par exemple, le baptême de désir suffit au catéchumène qui ne peut recevoir le baptême d'eau. Dieu qui a choisi librement une manière de nous communiquer sa grâce, peut sans doute se servir d'un autre moyen ; mais il n'est pas libre à l'homme de refuser le remède qui lui est présenté par Jésus-Christ. Une semblable conduite seroit inspirée par l'orgueil, et renfermeroit un mépris punissable de l'institution divine.

§ XXIX.

Doctrine luthérienne sur les Sacremens en général. Conséquence de cette doctrine.

Si, dès les premiers pas dans leur carrière, Luther et Mélanchthon combattirent la doctrine catholique, c'est qu'ils ne comprirent qu'à demi la justification de l'homme devant Dieu. D'abord ils placèrent bien loin en dernière ligne la communication de la grâce par les sacremens ; ils allèrent même jusqu'à la révoquer en doute. Jamais ils ne purent voir, dans ces rites divins, que le gage

des promesses évangéliques ; et c'est pour cela qu'ils n'y assignèrent d'autre fin que celle d'assurer le fidèle du pardon de ses péchés, de le consoler et l'affranchir de la terreur de la loi. Mais si vous enlevez aux sacremens la vertu de conférer la grâce sanctifiante, il faut, dès lors, en attribuer toute l'efficacité à celui qui les reçoit. Aussi les docteurs wittenbergeois dirent-ils nettement qu'ils ne portent de fruits, qu'autant qu'ils sont accompagnés de la foi au pardon des péchés. En conséquence ils rejetèrent le célèbre *opus operatum* qui en constitue le caractère subjectif, sans lequel ils n'ont plus d'existence que dans leur sujet.

Une autre contrariété prend également sa source dans l'idée que les réformateurs se formèrent des sacremens en général. Comme aux yeux des catholiques, le pardon des péchés et la sanctification ne forment qu'un seul acte divin, ils attribuent aux sacremens qui opèrent la justification, la vertu de produire en même temps ces deux effets. Si donc les mystères de Dieu régénèrent, sanctifient l'homme, ils remettent les péchés par cela même ; ou si d'avance le fidèle est exempt de souillure, la grâce sanctifiante s'augmente en lui. Le nouvel enseignement, au contraire, ne préconise que le pardon des péchés ; aussi ne voit-il dans les sacremens que le moyen d'affermir la foi en la misé-

ricorde divine. Mélanchthon, dans la première édition de ses Lieux théologiques, ne semble pas même avoir pressenti qu'on pût s'en former une idée plus complète[1], et telle est aussi la doctrine défendue par Luther dans son écrit de la Captivité de l'église à Babylone[2].

Quelle est la différence entre les symboles de l'ancienne alliance et les sacremens établis par Jésus-Christ? Cette question est facile à résoudre dans les principes catholiques : c'est que les premiers ne renfermoient point la grâce justifiante,

[1] Loc. cit. pag. 46 : « Apparet, quam nihil sacramenta sint, nisi fidei exercendæ: μνημόσυνα. » p. 141 et seq. « Nostra imbecillitas signis erigitur, ne de misericordia Dei inter tot insultus peccati desperet. Non aliter atque pro signo favoris divini haberes, si ipse tecum coram colloqueretur, si peculiare aliquod pignus misericordiæ, qualecunque miraculum tibi exhiberet : decet de his te signis sentire, ut tam certo credas, tui misertum esse Deum, cum beneficium accipis, cum participas mensæ Domini, quam crediturus tibi videris, si ipse tecum colloqueretur Deus, aut aliud quidquam ederet miraculi, quod ad te peculiariter pertineret. Fidei excitandæ gratia signa sunt proposita. — Probabilis et illi voluntatis sunt, qui symbolis seu tesseris militaribus hæc signa comparaverunt, quod essent notæ *tantum,* quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinæ. »

[2] Opp. Jen. tom. III. fol. 266. b : « Omnia Sacramenta ad fidem alendam sunt instituta. » 289. b : « Error enim est Sacramenta novæ legis differri a sacramentis veteris legis penes efficaciam significationis. » 287. « Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis, seu esse signa efficacia gratiæ. Hæc enim omnia dicuntur, in jacturam fidei, ex ignorantia promissionis divinæ. Nisi hoc modo efficacia dixeris, quod si adsit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferunt. »

tandis que les seconds la communiquent par leur propre efficacité. Il n'en est pas ainsi dans la doctrine proclamée par les réformateurs. Comme ils séparèrent la justification et la sanctification ; comme d'ailleurs ils enseignoient que la foi seule nous obtient l'amitié de Dieu, ils rejetèrent la distinction établie tout à l'heure, puis ils dirent que ni les rites anciens, ni les sacremens évangéliques n'ont aucune valeur. Ecoutons Mélanchthon : « La circoncision n'est rien, le baptême n'est rien, la participation à la table du Seigneur n'est rien. Tous ces rites ne sont que le sceau, que les σφραγίδες des volontés de Dieu sur l'homme : ils rassurent ta conscience, quand tu doutes de la grâce et de l'amitié de Dieu. » Ainsi le Réformateur met la circoncision sur la même ligne que le baptême et l'eucharistie ; et ces deux sacremens ne sont, à ses yeux, que des signes de la nouvelle alliance.

S'exprimant en termes plus clairs encore, Mélanchthon compare les sacremens de la loi nouvelle aux signes qui furent donnés à Gédéon pour l'assurer de la victoire. Ne nous trompons point toutefois sur le sens de ces paroles. Si le gage accordé à Gédéon l'assuroit de la victoire sur les ennemis du peuple de Dieu, les sacremens ne nous promettent point de triompher de nos ennemis. Non ; voici le seul terme de comparaison : Gédéon

étoit certain de sortir victorieux du combat, tandis que, pour nous, les sacremens nous consolent même alors que nous succombons. Avec des idées si étroites, si basses sur les sacremens, les architectes de la réforme devoient enseigner qu'ils n'opèrent que par la foi aux promesses divines, que par la confiance au pardon des péchés.

Cependant les disputes avec les sacramentaires, ou, comme s'exprime Luther, avec les fanatiques libertins, contraignirent les hérésiarques de se rapprocher du dogme universel. Malgré toutes ses tergiversations, la confession d'Augsbourg corrigea sa doctrine; et dans les dernières conférences, les catholiques purent l'approuver jusqu'à certain point. Le livre de l'Apologie est plus clair encore; il dit que les sacremens sont un rit, un ouvrage qui signifie la grâce attachée à la cérémonie[1].

Quoique, dans tous les temps, les luthériens se

[1] *Confess. August.* Art. XIII : « De usu sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notæ professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis, ita ut fides accedat, quæ credat promissionibus, quæ per sacramenta exhibentur et ostenduntur : » *Apolog.* p. 178: « Sacramenta, vocamus ritus, qui habent mandatum Dei, et quibus addita est promissio gratiæ. » p. 206 : « Sacramentum est ceremonia vel opus in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniæ gratia. »

soient montrés contraires à l'*opus operatum*, il n'est pas moins vrai qu'ils sont peu à peu revenus à l'idée renfermée dans cette expression ; ce qui prouve qu'à l'origine de la réforme, ils avoient donné au dogme catholique une signification purement arbitraire[1]. De ce moment, il ne pouvoit plus exister de controverse importante sur la matière qui nous occupe ; mais comme, d'une part, les protestans s'étoient soulevés contre l'Eglise, et que de l'autre ils ne vouloient point avouer leur erreur, ils se virent contraints d'inventer des différences entre les deux enseignemens. Déjà Chemnitz reproduit la doctrine de Luther avec un grand nombre de correctifs ; il s'efforce de pallier les idées étroites et mesquines de son maître ; et pour donner le change au lecteur, il maltraite horriblement les scolastiques, Gabriel Biel en particulier[2].

Cependant, bien que la doctrine primitive de Luther ne soit due qu'à l'esprit de contradiction,

[1] Marheineke avoue ce que nous venons d'avancer, et ajoute que la différence entre les deux églises consiste en ce que les catholiques disent : *Les sacremens* CONTIENNENT *la grâce ;* et les protestans : *Les sacremens* CONFÈRENT *la grâce.* Les catholiques se servent également de ces deux expressions : mais que le mot *contenir* ne convienne pas à l'idée protestante, c'est ce que montrera plus bas le *in*, *sub et cum pane.*

[2] Chemnit. *Examen.* Part. II. p. 39 et seq. Bellarmin, *de Sacramentis*, l. II. c. 1. l. I. p. 110 et seq. montre très bien tous les palliatifs de Chemnitz.

elle ne laissa pas d'entraîner des suites de la plus haute importance. Dès qu'on eut refusé aux sacremens la vertu de produire la grâce; dès qu'ils ne furent plus que des moyens propres à faire naître la confiance, il fallut nécessairement en diminuer le nombre. Et d'abord le Mariage n'a point été institué pour assurer le chrétien du pardon de ses péchés; il n'est donc point un sacrement. De même aussi, dans ce système, l'Ordre n'est qu'une pure cérémonie, qu'un rit destitué de toute signification : il ne certifie point la miséricorde divine[1]. La Confirmation fut regardée comme la réitération du baptême; et l'Eucharistie, qui n'est non plus que le sceau du pardon des péchés, fut substituée en la place de l'Extrême-Onction; car c'est à l'article de la mort que le péché inspire ses plus vives terreurs[2]. La Pénitence, dont nous parlerons en particulier, fut

[1] Mélancht. *Loc. theolog.* p. 157 : « Matrimonium non esse institutum ad significandam gratiam (le mot *gratia* est ici employé pour *rémission des péchés*), non est quod dubitemus. Quid autem in mentem venit iis, qui inter signa gratiæ ordinem numerarunt? Cum non aliud sit ordo, quam deligi ex ecclesia eos, qui docent, etc. »

[2] Mélancht. loc. cit. p. 156 : « Signum gratiæ certum est participatio mensæ, hoc est, manducare corpus Christi et bibere sanguinem. Sic enim ait..: quoties feceritis facite in memoriam mei. Id est : cum facitis, admoneamini Evangelii, seu remissionis peccatorum... : Est autem significatio hujus sacramenti, confirmare nos toties, quoties labascunt conscientiæ, quoties de

également rejetée. Ainsi, foulant aux pieds la parole évangélique, reniant la tradition constante de toutes les églises, contredisant jusqu'au témoignage des nestoriens et des monophysites, qui déjà depuis douze siècles étoient séparés du centre d'unité, les luthériens réduisirent à deux le nombre des sacremens; et encore, s'ils conservèrent le baptême et la cène, ils se mirent par là en contradiction formelle avec leurs principes.

Il en est tout autrement dans la doctrine catholique. Qu'est-ce qu'un véritable fidèle aux yeux de l'Eglise? c'est un chrétien délivré du mal, et tout à la fois sanctifié dans son esprit et dans son cœur; c'est un homme qui ne pense, ne désire, ne vit plus qu'en Dieu. Il lui faut donc un certain nombre de sacremens qui, dans tout le cours de son existence, lui montrent sans cesse le but de son pèlerinage; il faut des moyens qui lui communiquent la sainte vertu de Dieu, pour entretenir dans son âme la sainteté et la justice.

voluntate Dei erga nos dubitamus, (c'est-à-dire toutes les fois que nous doutons que Dieu veuille sincèrement remettre nos péchés.) Id cum alias sæpe, tum maxime, cum moriendum est, accidit... Unctionem arbitror esse eam, de qua Marci VI..... » (Comment ne se rappella-t-il pas le texte de saint Jacques, V. 14?) « Sed ea signa esse tradita, ut certò significent gratiam, non video. » (Comme si saint Jacques ne disoit pas formellement: κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκὼς, ἀφεθήσεται αὐτῷ *.)

* S'il a commis des péchés, ils lui seront remis.

Si, par les sens, l'homme est incliné vers la terre, enseveli dans le monde inférieur, le commerce avec Jésus-Christ le rattache au monde des intelligences, par des liens qui ne sont ni moins puissans ni moins multipliés[1]. D'abord, par la naissance terrestre, nous sommes comme jetés

[1] Thomas d'Aquin. *Summ.* P. III. Q. LXV. art. I. p. 296., se propose cette objection : « Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina et una Christi passio : una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos. » A cela notre auteur répond entre autres choses : « Dicendum quod sacramenta ecclesiæ ordinantur ad duo, scilicet ad perficiendum hominem in his, quæ pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianæ vitæ, et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cætera corporalia conformitatem quandam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur. Uno modo quantum ad personam propriam, alio modo per respectum ad totam communitatem societatis, in qua vivit; quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter. Uno modo per se, acquirendo scilicet aliquam vitæ perfectionem : alio modo per accidens, scilicet removendo impedimenta vitæ, puta ægritudines vel aliquid hujusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter. Primo quidem per generationem, per quam homo incipit esse et vivere. Et loco hujus in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio : secundum illud ad Titum III. Secundo, per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem. Et loco hujus in spirituali vita est confirmatio, in qua datur sanctitas ad robur. Unde dicitur discipulis jam baptizatis, Luc, ult. : *Sedete in civitate quoadusque induamini virtute ex alto.* Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine

au milieu de la grande famille du genre humain ; puis avec les années nos rapports sociaux vont se précisant de plus en plus ; le germe que nous avons reçu avec le jour prend son accroissement, se développe, se fortifie. Cependant les lois de ce monde jettent autour de l'homme des chaînes toujours plus étroites, elles l'enlacent avec une puis-

vita et virtus. Et loco hujus in spirituali vita est eucharistia, unde dicitur Joannes VI : *Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem et spiritualem, scilicet peccatum, ideo necessaria est homini curatio ab infirmitate. Quæ quidem est duplex, una quidem est sanatio, quæ sanitatem restituit. Et loco hujus in spirituali vita est pœnitentia, secundum illud Psalmi : *Sana animam meam, quia peccavi tibi.* Alia autem est restitutio valetudinis pristinæ per convenientem diætam et exercitium. Et loco hujus in spirituali vita est extrema unctio, quæ removet peccatorum reliquias et hominem paratum reddit ad finalem gloriam, unde dicitur Jac. V. Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter. Uno modo per hoc : quod accipit potestatem regendi multitudinem seu exercendi actus publicos. Et loco hujus in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Hebr. VII., quod sacerdotes hostias offerunt non tantum pro se, sed etiam pro populo. Secundo quantum ad naturalem propagationem : quod fit per matrimonium tam in corporali quam in spirituali vita, ex eo quod non solum est sacramentum, sed naturæ officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitæ spiritualis : confirmatio contra infirmitatem animi, quæ in nuper natis invenitur : eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum : pœnitentia contra actuale peccatum, post baptismum commissum, etc. »

sance qui s'augmente de jour en jour. S'alliant à un être de son espèce, il contracte le lien le plus intime, le plus solennel; lien d'amour et d'autant plus libre qu'il est nécessité d'une manière plus mystérieuse. Par cette alliance, il s'engage à pourvoir à la conservation du genre humain, et devient membre de cette grande famille qu'on appelle Etat.

Et non-seulement ce monde nous fait sentir son empire à telle période de notre existence; mais il est des lois qui nous enchaînent à la terre à travers tout notre pèlerinage : ainsi la conservation personnelle forme le centre de tous les efforts temporels. Mais en vain cherchez-vous à recueillir sans cesse de nouvelles forces; vainement voudriez-vous prolonger votre existence indéfiniment : hélas! le germe de la mort jeté dans le sein de l'homme dès sa naissance, a flétri la fleur même de la vie; il annonce sa présence au vigoureux adolescent; il se développe, se fortifie avec notre être, il remporte bientôt la victoire. Ainsi s'écoule la vie terrestre sous mille formes différentes; et après quelques jours passés dans un peu de joie et bien des larmes, dans de courts plaisirs et de longues douleurs, la mort, l'inexorable mort, vient arrêter l'homme dans sa course : sorti de la poussière, il retourne en poussière.

Unissant le ciel et la terre, le temps et l'éter-

nité, l'Eglise rattache à cet ordre inférieur un ordre plus parfait, plus élevé, le royaume des intelligences. Les sacremens, signes symboliques, rapprochent de nous le monde supérieur, en même temps qu'ils nous en communiquent les vertus.

L'homme a-t-il reçu une première naissance pour la terre, il doit en recevoir une seconde pour le ciel; s'il a des semblables, des proches ici-bas, il doit avoir une victime, un consolateur, un père dans le séjour éternel.

Lorsqu'il est parvenu à ce moment de son existence où toutes sortes de périls l'environnent, où des ennemis acharnés le pressent de toutes parts, l'Esprit d'en haut fortifie son esprit pour l'aider à combattre avec courage.

L'alliance conjugale, si propre à retenir l'homme dans la vie terrestre, devient une société sacrée, un nœud indissoluble entre les intelligences; et la sensualité qui, abandonnée à elle-même, repousse toute union durable, est assujétie à l'esprit en Jésus-Christ. Si, par le mariage, l'homme contracte des rapports plus intimes avec l'Etat temporel, il existe un acte symbolique qui sanctifie ce lien des fidèles, qui leur donne à tous le droit de se considérer comme les membres du royaume de Dieu sur la terre.

Comme le mariage est nécessaire, non-seule-

ment à la conservation de l'Etat, mais encore à la propagation de toute la vie inférieure, l'Ordre est le fondement de la vie religieuse et la condition de la société céleste ici-bas.

A côté d'alimens mortels, le pain du ciel est constamment offert au chrétien; en sorte que la table du Seigneur forme le centre du service divin et de la vie supérieure, de même que la table du père de famille forme le centre du service de la terre et de la vie civile.

Quand la vie corporelle vient à s'épuiser; lorsque son ennemi a porté ses ravages dans les organes, l'extrême-onction, alors, communique au fidèle force et vertu, lui rappelle que l'homme véritable est sauvé par l'Auteur de la vie.

Quant au rit céleste qui réconcilie le pécheur repentant, on ne peut le considérer comme un acte normal de la vie spirituelle; car autrement il faudroit dire que la chute étoit nécessaire; qu'en conséquence elle ne constitue aucun péché. Néanmoins, dans son infinie miséricorde, Dieu a institué ce moyen extraordinaire de salut, en sorte que le nombre des sacremens s'élève à sept.

Ainsi le royaume universel pénètre les royaumes limités de ce monde; ainsi la vie religieuse féconde par son esprit la vie terrestre et civile.

Les protestans ne reconnoissent que deux sacremens, et disent que, pour tout effet, ils

remettent les péchés dans un cœur attaché au péché.

§ XXX.

Conséquences ultérieures de la doctrine primitive de Luther sur les Sacremens.

Que, dans la doctrine protestante, on doive rejeter le baptême des enfans, cela ne souffre pas la moindre difficulté. Si les sacremens n'ont en eux-mêmes aucune vertu, s'ils ne portent de fruits que par la confiance, de quelle utilité peuvent-ils être à l'enfant privé de raison? Les anabaptistes ne firent que tirer les conséquences des principes posés par Luther; et vainement le Docteur s'emportoit-il contre eux au-delà de toute mesure : il ne pouvoit les combattre avec avantage qu'en abandonnant ses propres principes.

Il est également clair que dans cette même doctrine, le dogme de la présence réelle est destitué de tout fondement, dépourvu de toute signification. N'admettez-vous dans la cène que le sceau du pardon des péchés, il n'est plus besoin dès lors que le Christ réside sur nos autels; dès lors le simple pain et le simple vin peuvent produire tout l'effet du sacrement. De même qu'aux

premiers âges du monde, il n'étoit pas nécessaire que Dieu fût personnellement dans l'arc-en-ciel, pour assurer les habitans de la terre qu'ils ne périroient plus par un déluge; de même il est inutile que le Sauveur soit réellement présent dans l'eucharistie, pour assurer le fidèle du pardon de ses péchés. Cette connexité logique n'échappa point à André Carlostad, et bientôt il vint tourner contre la présence réelle les armes forgées par Luther. Mais comment Plank a-t-il pu mettre en doute cette filiation d'idées, puisque lui-même tire les mêmes conséquences de la doctrine du Réformateur[1] ?

Quoiqu'il en soit, nous avons maintenant la clef de ce passage de Luther : « Il y a déjà cinq » ans que j'ai les mêmes pensées que Carlostad, » et je les aurois volontiers exposées au grand » jour pour donner un soufflet au papisme ; mais » j'en ai toujours été empêché par la claire parole » de l'Evangile. » Ainsi les principes de Luther le conduisoient directement à nier la présence réelle; et ce dogme qu'il regardoit comme fondé sur l'Ecriture, ne trouvoit logiquement aucune place dans son système. D'un autre côté, ce docteur disoit que les colonnes de l'Eglise avoient

[1] Plank, *Geschichte der Entstehung*, etc. vol. II. p. 215 et suiv.

été ébranlées, qu'elle étoit tombée dans des erreurs fondamentales. Or cette croyance devoit le porter puissamment encore à rejeter le point de doctrine dont il s'agit; car n'est-il pas absurde d'enseigner, d'une part, que Jésus-Christ est présent dans son Eglise, d'autre part, qu'elle est abandonnée dans la voie du mensonge?

On ne peut donc le révoquer en doute; les erreurs des réformateurs suisses concernant l'eucharistie trouvèrent leur source dans la doctrine de Luther et de Mélanchthon sur les sacremens en général*. Les conséquences que le chef des sectaires étoit si disposé à tirer de ses principes, se présentoient à tout autre aussi bien qu'à lui. Aussi dès le commencement de la réforme, remarquons-nous une indifférence commune pour

* Dans l'ouvrage intitulé *Bilibald Pirkheimers Schweizerkrieg* (*Guerre des Suisses*), E. Munch rapporte une lettre de Pirkheimer à Mélanchthon, qui confirme le sentiment de notre auteur. Il y est dit en substance, car on ne peut traduire ce fatras, que Luther auroit nié lui-même la présence réelle, *s'il ne se fût acharné à réfuter Carlostad.* On connoît la jalousie de Luther contre Zwingle. Il écrit à ceux de Strasbourg, dit Bossuet, *qu'il osoit se glorifier d'avoir le premier prêché Jésus-Christ; mais que Zwingle vouloit lui ôter cette gloire. Le moyen*, poursuivoit-il, *de se taire pendant que ces gens troublent nos églises et attaquent notre autorité? S'ils ne veulent pas laisser affoiblir la leur, il ne faut pas non plus affoiblir la nôtre.* Pour conclusion il déclare *qu'il n'y a point de milieu, et qu'eux ou lui sont des ministres de Satan.* Hist. des variations, liv. II. 29. (*Note du trad.*)

les sacremens ; et plusieurs, tels que Carlostad et Schwenkfeld allèrent même jusqu'à les nier d'une manière formelle. Déjà plus d'une fois Luther et Mélanchthon avoient dit que l'homme ferme dans la foi aux promesses divines n'a pas besoin de ces moyens de salut[1]. Les sacremens, d'après cela, ne sont nécessaires qu'autant qu'ils sont le gage du pardon des péchés. Mais bientôt Carlostad fit cette observation : « Celui qui a la mémoire du » Sauveur, a la paix avec Dieu par le Sauveur ; » si le Christ est notre paix et notre assurance, » comment des choses créées et sans âme pour- » roient-elles nous donner la paix et l'assurance[2] ? »

Lorsque Luther entendit ses propres pensées dans la bouche des autres, alors, mais alors seulement il les trouva dangereuses et pleines de venin. Aussi, dans son grand catéchisme ne laisse-t-il échapper aucune parole tendant à infirmer la

[1] Melancht. *Loc. theolog.* p. 142 : « Sine signo restitui Ezechias potuit, si nudæ promissioni credere voluisset : vel sine signo Gedeon victurus erat, si credidisset. Ita sine signo justificari potes, modo credas. » Luther *de captivit. Babylon.* loc. cit. fol. 280 : « Neque enim Deus aliter cum hominibus egit aut agit, quam verbo promissionis. Rursus nec nos cum Deo unquam aliter agere possumus, quam fide in verbum promissionis ejus. Opera ille nihil curat, nec eis indiget, quibus potius erga homines et cum hominibus et nobis ipsis agimus. » Fol. 286. b : « Qui eis credit, is implet ea, etiamsi nihil operetur. »

[2] Voy. plusieurs passages de Carlostad dans l'ouvrage souvent cité : *Geschichte der Entstehung, etc.*, vol. II. p. 218 et suiv.

nécessité des sacremens; tout au contraire, il en exalte la vertu et l'efficacité[1].

§ XXXI.

Doctrine de Zwingle et de Calvin sur les Sacremens.

Poursuivant le chemin tracé par Luther et Mélanchthon, Zwingle se forma les idées les plus indigentes et les plus étroites. Il ne vit dans les sacremens que des cérémonies par lesquelles le fidèle se montre membre de l'Eglise et disciple de Jésus-Christ. En conséquence, il approuve les luthériens d'avoir enseigné qu'ils ne contribuent en rien à la justification; mais quand ils les proclamèrent le gage de l'amitié céleste, ils tombèrent dans une erreur bien déplorable, dit-il; car cette foi n'existe pas qui a besoin de semblables consolations. En recevant les sacremens, continue-t-il, le fidèle prouve bien plutôt sa foi à l'Eglise qu'il n'en reçoit lui-même le sceau et la confirmation[2].

[1] *Catech. Maj.* p. 510 et seq.

[2] *De vera et falsa relig. Comm.* Opp. tom. II. fol. 197—199. Zwingle conclut ainsi : « Sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniæ, pace tamen omnium dicam, sive neotericorum sive veterum, quibus se homo Ecclesiæ probat aut candidatum, aut militem esse Christi, redduntque Ecclesiam totam potius certiorem de tua fide,

Foulant aux pieds la doctrine de l'Ecriture, renversant le témoignage de tous les siècles chrétiens, déjà Luther et Mélanchthon n'avoient fait des sacremens que les signes de la nouvelle alliance; mais le réformateur de Zurich ajouta qu'ils ne sont que des rites purement extérieurs, propres tout au plus à resserrer l'union parmi les hommes. Qui pourroit, dans cette doctrine, attacher un sens à ces paroles de Jésus-Christ : *Celui qui croira et sera baptisé, celui-là sera sauvé?* Et que signifie le passage de saint Paul où il appelle le baptême le *bain de la régénération* opérée par l'Esprit saint!

Mais rien de plus remarquable que les vacillations de notre auteur, que son incertitude dans la foi. Abordant la matière des sacremens, il demande pardon s'il se rapproche trop des sentimens

quam te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est. » *De peccato originali declarat.* l. c. fol. 122 : « Signa igitur nihil quam externæ res sunt, quibus nihil in conscientia efficitur. Fides autem sola est qua beamur.... Symbola igitur sunt externa ista rerum spiritualium et ipsa minime sunt spiritualia, nec quidquam spirituale in nobis perficiunt : sed sunt eorum, qui spirituales sunt, quasi tesseræ. » Il s'exprime en termes moins violens dans l'ouvrage *Fidei ecclesiasticæ expositio* loc. cit. p. 551 : « Docemus ergo sacramenta coli debere, velut res sacras, ut quæ res sacratissimas significent, tam eas, quæ gestæ sunt, tam eas, quas nos agere et exprimere debemus. Ut Baptismus significat et Christum nos sanguine suo abluisse, et quod nos illum, ut Paulus docet, induere debemus, hoc est, ad ejus formulam vivere, sic Eucharistia quoque significat cum omnia, quæ nobis divina liberalitate

des autres; à l'exception d'Emser et d'Eck, il tolère, pour lui, toutes les doctrines et il compte aussi sur l'indulgence du lecteur[1].

Quoi! s'agit-il d'opinions humaines et douteuses? L'Eglise est-elle une institution si défectueuse qu'elle ne sache point et ne puisse savoir ce qu'elle pratique tous les jours, ce qu'elle doit pratiquer par l'ordre de Jésus-Christ, jusqu'à la consommation des siècles! Mais dès qu'on eut abandonné l'arche de la vérité, le rocher inébranlable, dès lors tout fut ébranlé jusque dans les fondemens, tout fut livré aux caprices de la raison humaine.

Quant à la doctrine de Calvin, elle est de tout point opposée à celle de Zwingle, et ne s'éloigne des symboles luthériens que sur un seul article. D'abord Calvin élève bien haut la dignité des sacremens, il ne peut trop en recommander le fréquent usage[2]; mais bientôt il se met en opposition

per Christum donata sunt, tum quod grati debemus ea charitate fratres amplecti, qua Christus nos suscepit, curavit ac beatos reddidit. » D'après ces dernières paroles, les sacremens n'ont pas seulement été institués pour l'Eglise, mais ils ont encore quelque rapport au fidèle. Aussi l'ouvrage que nous citons est-il le chant du cygne, comme s'exprime Bullinger dans la préface de ce même écrit, p. 550 : « Nescio quid cygneum vicina morte cantavit. » Chant sublime, en vérité! Cependant nous lisons un passage semblable déjà dans le livre *de Vera et falsa relig*. p. 108.

[1] *De Vera et falsa relig*. l. I. p. 197.

[2] Calvin. *Institut*. l. IV. § 3. fol. 471 : « Ut exigua est et im-

formelle et avec les catholiques et avec les luthériens. Il sépare la vertu sanctifiante du signe extérieur, il ne veut pas que la grâce soit unie à la substance matérielle; aussi, dit-il, ce n'est point la nourriture divine, mais l'aliment terrestre que chaque fidèle est obligé de recevoir[1].

Qui ne voit, au reste, la nécessité de cette doctrine dans le système de Calvin? Car si la grâce

becilla nostra fides, nisi undique fulciatur, ac modis omnibus sustentetur, statim concutitur, fluctuatur, vacillat, adeoque labascit. Atque ita quidem hic se captui nostro pro immensa sua indulgentia attemperat misericors Dominus, ut quando animales sumus, qui humi semper adrepentes, et in carne hærentes nihil spirituale cogitamus, ac ne concipimus quidem, elementis etiam istis terrenis nos ad se deducere non gravetur atque in carne proponere spiritualium bonorum speculum, etc. » *Helvet.* I. cap. XIX. p. 65 : « Prædicationi verbi sui adjunxit Deus mox ab initio, in Ecclesia sua, sacramenta vel signa sacramentalia. Sunt autem sacramenta symbola mystica, vel ritus sancti aut sacræ actiones, a Deo ipso institutæ, constantes verbo suo, signis, et rebus significatis, quibus in Ecclesia summa sua beneficia, homini exhibita, retinet in memoria, et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quæ ipse nobis interius præstat, exterius repræsentat ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget; quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat, sibique soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significat. »

[1] Loc. cit. § 9. fol. 474 : « Ceterum munere suo tunc rite demum perfunguntur (sacramenta) ubi interior ille magister Spiritus accesserit : cujus unius virtute et corda penetrantur, et affectus permoventur, et sacramentis in animas nostras aditus patet. Si desit ille, nihil sacramenta plus præstare mentibus nostris possunt, quam si vel solis splendor cæcis oculis affulgeat, vel surdis auribus

n'est donnée qu'aux élus, il est clair qu'elle ne peut être attachée à un signe sensible[1]. D'un autre côté, Dieu agit nécessairement, dit le Réformateur ; donc un réprouvé pourroit passer au nombre des élus, si sous un pain matériel on lui présentoit une nourriture divine. En conséquence le réprouvé, dans le baptême, n'est lavé que d'une manière purement extérieure, et il ne reçoit dans la Cène que du pain et du vin ; doctrine qui paroît avoir été aussi enseignée par Gottschalck, fameux prédestinacien du neuvième siècle.

Enfin le réformateur de Genève n'admet non plus que deux sacremens[2].

vox insonet. Itaque sic inter spiritum sacramentaque partior, ut penès illum agendi virtus resideat, his ministerium duntaxat relinquatur; idque sine spiritus actione manet frivolum, illo verò intus agente, vimque suam exercente, multæ energiæ refertum. »

[1] Loc. cit. § 17. fol. 477 : « Spiritus sanctus (*quem non omnibus promiscue sacramenta advehunt, sed quem peculiariter suis confert*) is est qui Dei gratias secum affert, qui dat sacramentis in nobis locum, qui efficit, ut fructificent. » Ces paroles renferment le vrai fondement de la contrariété entre la doctrine de Calvin et celle de l'Eglise. Ensuite il tourne la chose comme si les catholiques séparoient la grâce de sa source primitive, comme s'ils enseignoient que les sacremens la confèrent par eux-mêmes : « Tantum hic quæritur, propriane et intrinseca (ut loquuntur) virtute operetur Deus, an externis symbolis suas resignet vices. Nos verò contendimus, quæcumque adhibeat organa primariæ ejus operationi nihil decedere. » Et ensuite : « Interim illud tollitur figmentum, quo justificationis causa virtusque Spiritûs sancti elementis ceu vasculis ac plaustris includitur ! »

[2] Loc. cit. § 19. fol. 478 : « Sacramenta duo instituta, quibus

§ XXXII.

Du Baptême et de la Pénitence.

Après avoir exposé les contrariétés sur les sacremens en général, nous parlerons maintenant des sacremens en particulier, en commençant par le baptême. C'est surtout en décrivant les effets du bain de la régénération que les symboles s'éloignent les uns des autres; et l'on voit encore dans cette matière l'influence des différentes doctrines sur la justification.

Suivant les catholiques, le baptême[1] non-seulement détruit le péché jusque dans ses racines; mais encore il fait le chrétien membre du corps de Jésus-Christ; il le dépouille du vieil homme et le revêt d'une vie toute nouvelle.

Selon les protestans, au contraire, les effets de ce sacrement se bornent au pardon des péchés. Par la foi qui précède le baptême, disent-ils, les adultes parviennent à la justification; mais le sa-

nunc christiana Ecclesia utitur, baptismus et cœna Domini. » On peut comparer à ce sujet I. *Helvet.* c. XIX; *Aug.* art. 25; *Gall.* art. 35. p. 123; *Belg.* art. 34 et 35. p. 192 et seq.

[1] Le concile de Trente, session VI, suppose un adulte qui est introduit dans l'Eglise par le baptême; et c'est en effet sous ce point de vue qu'on peut le mieux expliquer ce sacrement.

crement, tout en nous communiquant les mérites de Jésus-Christ, scelle et confirme la foi. Telle est l'idée que les symboles luthériens donnent du baptême; idée infiniment plus profonde, plus conforme à l'Ecriture, que celle qu'en donna Luther au commencement de la réforme. Observons, toutefois, que le mal héréditaire subsiste dans l'homme baptisé; doctrine qui n'a pas besoin de plus grandes explications.

Quant aux symboles réformés, ils élèvent bien haut la vie nouvelle conférée par le baptême, et surpassent même en éloges les confessions de foi luthériennes[1].

[1] *Catechism. Maj.* P. IV. § 9. 12 : « Sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat. » § 14. p. 54 : « Quapropter quivis Christianus per omnem vitam suam abunde satis habet, ut baptismum recte perdiscat atque exerceat. Sat enim habet negotii, ut credat firmiter, quæcumque baptismo promittuntur et offeruntur, victoriam nempe mortis ac Diaboli, remissionem peccatorum, gratiam Dei, Christum cum omnibus suis operibus (ses souffrances, sa mort, etc.) et Spiritum sanctum cum omnibus suis dotibus (cela est faux. Voy. I. Cor. 12.). » Pour avoir quelque chose à dire contre les catholiques, les *articles de Smalkalde*, P. III. c. 5. § 1. confondent les opinions des Scolastiques avec la doctrine de l'Eglise. *Helvet.* I. cap. XX. p. 71 : « Nascimur enim omnes in peccatorum sordibus, et sumus filii iræ. Deus autem, qui dives est misericordia, purgat nos a peccatis gratuite, per sanguinem filii sui, et in hoc adoptat nos in filios, adeoque fœdere sancto nos sibi connectit, et variis donis ditat, ut possimus novam vivere vitam. Obsignantur hæc omnia baptismo. Nam intus regeneramur, purificamur, et renovamur a Deo per Spiritum sanctum, etc. »

Voulant imprimer dans les esprits la haute idée qu'elle a de ce sacrement, déjà dans le deuxième siècle, l'Eglise entouroit l'administration du baptême d'un grand nombre d'actions symboliques. Quoiqu'il ne s'agisse point ici des figures accessoires de la doctrine, mais de la doctrine elle-même, nous nous permettrons néanmoins de dire un mot des cérémonies du baptême; car, par là, nous pénétrerons plus avant encore dans l'enseignement catholique, et nous verrons une grande lumière se répandre sur les autres sacremens.

Comme autrefois le Seigneur guérit la surdité corporelle avec un mélange de salive et de poussière; ainsi dans le baptême, le même mélange signifie que les organes spirituels sont ouverts aux mystères du royaume des cieux. Le cierge allumé représente la lumière divine qui éclaire l'intelligence, et change les ténèbres du péché en une clarté toute céleste. Le sel figure la sagesse qui délivre de la folie du siècle; l'onction avec l'huile symbolise le prêtre nouveau, car tous les chrétiens sont prêtres dans le sens spirituel du mot: en entrant en union avec Jésus-Christ, l'homme pénètre jusque dans l'intérieur du sanctuaire. Enfin la tunique blanche montre le fidèle purifié de toute souillure; elle l'avertit de conserver, jusqu'à la venue du Seigneur, l'innocence recouvrée dans le sang de l'Agneau. Ainsi le baptême

est environné d'une foule d'images, de symboles divers exprimant tous la même idée, savoir : le changement durable opéré dans l'homme, le commencement de la vie nouvelle qui ne doit finir qu'au trépas. C'est ici une des raisons pour lesquelles on ne peut réitérer ce sacrement.

En recevant le baptême, le fidèle promet à l'Eglise de ne retomber dans aucune faute grave, et de faire constamment de nouveaux progrès dans la vertu. Cependant a-t-il le malheur de commettre un péché mortel, aussitôt les ténèbres, la folie du monde, la vie profane rentrent dans son esprit; dès lors ses rapports avec Dieu sont interrompus : il a perdu la grâce du baptême. Si donc le pécheur veut retourner à l'auteur de son être, il faut qu'il soit rapproché de lui par un autre sacrement : ce sera par la pénitence. Ce saint mystère, du reste, n'est pas seulement pour ceux qui ont perdu la grâce sanctifiante; il apporte à tous les fidèles de nombreux bienfaits; il reprend, console, éclaire, il enfante toutes les vertus.

Il en est tout autrement dans la doctrine des luthériens et même dans celle des réformés. Comme aux yeux des protestans, l'Esprit divin ne peut détruire le péché dans la régénération ; comme le mal héréditaire subsiste encore dans l'homme justifié, les rapports du fidèle avec le Christ se présentent sous un tout autre point de vue; et

ses péchés, même mortels, n'apparoissent plus comme détruisant la grâce du baptême, ni par conséquent l'union avec le Sauveur. D'un autre côté, suivant le nouvel évangile, tous les péchés sont les formes particulières du péché primordial, et nous avons entendu que l'homme est entièrement passif dans sa restauration. Or que suit-il de cette doctrine? C'est que non-seulement le baptême remet les péchés passés, mais qu'il est encore le gage du pardon de tous ceux qui seront commis dans l'avenir[1]. Le baptême est donc une absolution générale; à chaque péché, il suffit de l'appliquer de nouveau par la foi. C'est ainsi que les protestans attribuent au baptême les effets de la pénitence; disons mieux, c'est ainsi qu'ils effacent la pénitence du nombre des sacremens[2].

[1] Luther, *Auslegung des Briefes an die Gal.* à l'end. cité, p. 68 : « Nous disons que le vrai chrétien n'est pas celui qui n'a, ni ne sent aucun péché, mais celui à qui Notre-Seigneur Dieu, à cause de la foi dans Jésus-Christ, n'impute pas les péchés qu'il a et qu'il sent. Cette doctrine donne aux pauvres consciences de fortes et durables consolations, lorsque l'attente des jugemens de Dieu les jette dans l'épouvante...... Celui donc qui est chrétien comme on doit l'être, est entièrement et pour toujours libre de toute loi; il n'est soumis à aucune loi, soit intérieure, soit extérieure. »

Ainsi rien ne peut conduire à la perdition celui qui a la foi.

[2] Mélanchthon dit quelquefois que la pénitence est un sacrement. Plus tard nous verrons l'explication de ce phénomène. *Apolog.* Art. IV : « In ecclesiis nostris plurimi sæpe in anno

Aussi Luther ne peut-il pardonner à saint Jérôme d'avoir appelé la pénitence *la seconde planche de salut :* car la première qui est le baptême, ne peut se perdre, dit notre docteur, tant que l'homme effrayé par ses péchés retourne aux promesses de ce sacrement. Suivant les catholiques, le bain de la régénération doit, à travers tout notre pèlerinage, nous rendre purs et saints aux yeux de Dieu; d'après Luther, il doit consoler l'homme dans tous ses péchés. Si les réformateurs eussent attribué aux eaux du baptême la vertu de purifier le croyant; si d'ailleurs ils eussent fait de la sainteté et de la justice une unité indissoluble, ils auroient vu que la grâce du baptême peut se perdre par un péché mortel, et dès lors ils eussent placé la pénitence au nombre des sacremens. Mais telle n'est point la doctrine proclamée dans la nouvelle église[1] : la justification, c'est le pardon des péchés; le baptême, le sceau

utuntur sacramentis, *absolutione* et cœna Domini. » Art. V : « Absolutio *proprie* dici potest sacramentum pœnitentiæ, ut etiam scholastici theologi eruditiores (?) loquuntur. » Art. VII : « Vere igitur sunt sacramenta : baptismus, cœna Domini, absolutio, quæ est sacramentum pœnitentiæ. » Dans la troisième édition des *Lieux théologiques*, 1545, nous lisons : « Cum autem vocabulum sacramenti de ceremoniis intelligitur institutis in prædicatione Christi, numerantur hæc sacramenta : baptismus, cœna Domini, absolutio. » Comp. l'ouvrage intitulé *Archéologie chrétienne*, par Augusti; vol. IX, p. 28. et suiv.

[1] Mélancht. *Loc. theolog.* p. 145 : « Usus verò signi (bap-

de ce même pardon : les effets du sacrement subsistent jusqu'à la mort.

Les parties de la pénitence sont aussi décrites bien différemment par les différens symboles. Les luthériens disent : La contrition et la foi constituent l'acte de la pénitence. Le pécheur tremble à la vue des jugemens de Dieu, sa conscience est jetée dans l'épouvante : voilà la contrition. Mais bientôt la foi comme organe vient dissiper ces frayeurs ; la confiance germe dans le cœur ; la

tismi) hic est testari, quod per mortem transeas ad vitam, testari, quod mortificatio carnis tuæ salutaris est. » Déjà nous avons vu l'idée que Mélanchthon attache aux mots *vivificatio* et *mortificatio ;* les paroles suivantes expriment encore la même doctrine : « Terrent peccata, terret mors, terrent alia mundi mala : confide, quia σφραγίδα accepisti misericordiæ erga te, futurum ut salveris, quomodocunque oppugneris a portis inferorum. Sic vides, et significatum baptismi et signi usum durare in sanctis per omnem vitam. » p. 146 : « Idem baptismi usus est in mortificatione. Monet conscientiam remissionis peccatorum, et certam reddit de gratia Dei. Adeoque efficit ut ne desperemus in mortificatione. *Proinde quantisper durat mortificatio, tantisper signi usus est.* Non absolvitur autem mortificatio, dum vetus Adam prorsus extinctus fuerit. » p. 149 : « Est enim pœnitentia vetustatis nostræ mortificatio et renovatio spiritus : sacramentum ejus vel signum, non aliud, nisi baptismus est. » p. 150 : « Sicut Evangelium non amisimus alicubi lapsi, ita nec Evangelii σφραγίδα baptismum. Certum est autem, Evangelium non semel tantum, sed iterum ac iterum remittere peccatum. Quare non minus ad secundam condonationem, quam ad primam baptismus pertinet. » Tous ces passages sont empruntés de l'écrit de Luther *de Captivitate Babylon.* Opp. tom. II. fol. 287. b.

paix, la sérénité succède au trouble, aux angoisses : alors la pénitence est consommée. Ainsi l'absolution n'est que la simple déclaration que les péchés sont remis[1].

Les réformés n'admettent non plus que deux parties dans la pénitence. Toutefois, l'idée un peu plus profonde qu'ils s'étoient formée de la justification, leur fit apporter quelques changemens à la doctrine des luthériens[2].

[1] *Confess. August.* Art. XII : « Constat autem pœnitentia proprie his duabus partibus ; altera est contritio, seu terrores incussi conscientiæ agnito peccato. Altera est fides, quæ concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. »

[2] Calvin. *Institut.* l. III. c. 34. § 8. La dénomination luthérienne des deux parties de la pénitence est ici remplacée par les mots *vivificatio* et *mortificatio.* Mais nous devons bien l'observer, par ces deux expressions Calvin veut dire que le fidèle se dépouille du vieil homme et se revêt du nouveau : il entend par conséquent autre chose que la contrition et la foi des luthériens. Quand Augusti dit (*Archéologie chrétienne*, tom. IX, p. 25.) que les réformés ont emprunté leur terminologie à Mélanchthon, ou que du moins ils l'ont accommodée à la sienne, la première de ces assertions est vraie, mais non la dernière.

§ XXXIII.

Continuation. Doctrine sur la Pénitence.

Les catholiques élèvent, contre la nouvelle doctrine sur la pénitence, les mêmes griefs que contre celle de Luther sur la justification. Essentiellement indigente et défectueuse, elle arrête l'homme au plus bas degré de la vie spirituelle, lui fait à peine pressentir les richesses de la grâce évangélique, et n'exprime rien moins que l'idée biblique de la pénitence.

Selon les catholiques, ce sacrement se compose des trois actes du pénitent : la contrition, la confession et la satisfaction ; doctrine qui donne aussi à l'absolution du prêtre une tout autre signification que la doctrine protestante.

I. D'abord quant à la contrition, elle est infiniment au dessus de ce que les luthériens appellent *épouvantemens, terreurs de la conscience.* Que la vue de l'enfer et de ses tourmens puisse seule enfanter la douleur du péché, c'est une chose contraire à l'expérience et à la raison tout ensemble; et pour descendre jusqu'à cette erreur, il faut ignorer complètement la force du christianisme. Eh quoi! serions-nous incapables de haïr

le péché pour lui-même? La bonté infinie, l'amour de l'ordre, de la justice éternelle n'auroient-ils aucun empire sur l'homme? la crainte seroit-elle le seul sentiment qui fît battre nos cœurs?

Mais il y a plus : les faits les mieux constatés montrent jusqu'à l'évidence que la crainte n'est pas le seul chemin qui conduise à l'église chrétienne. Le Sauveur est aussi le divin docteur du genre humain; et qui connoît les Clémentines ainsi que la conversion des Justin, des Tatien, des Hilaire[1], sera convaincu que l'ami de la vérité peut embrasser le christianisme par la seule considération que Jésus-Christ a dissipé le mensonge et les ténèbres. Assurément, dans ces principes, ce n'est plus accidentellement que le Fils

[1] Voy. *Dialogue avec le Juif Tryphon.* — *Discours contre les gentils.* — *Sur la Trinité.*

Saint Justin est assez court, pour que nous puissions le citer ici. Après avoir décrit l'ardeur avec laquelle les anciens philosophes ont recherché la vérité, il dit (*Divina institut.* l. I. c. 1 : « Sed neque adepti sunt id, quod volebant, et operam simul atque industriam perdiderunt : quia veritas, id est arcanum summi Dei, qui facit omnia, ingenio, ac propriis non potest sensibus comprehendi : alioquin nihil inter Deum, hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius majestatis æternæ cogitatio assequeretur humana. Quod quia fieri non potuit, ut homini per seipsum ratio divina innotesceret, non est passus hominem Deus lumen sapientiæ requirentem diutius oberrare, ac sine ullo laboris effectu vagari per tenebras inextricabiles. Aperuit oculos ejus aliquando, et notionem veritatis munus suum fecit, etc. »

de Dieu a été la lumière du monde; erreur qui rétrécit à un si haut point les idées de Luther. Le fidèle qui s'est attaché au divin Maître par amour de la vérité, est déjà un degré plus haut que s'il eût été déterminé par la crainte; puis d'autres motifs feront naître en lui la douleur du péché.

Si, hors du christianisme, le Sauveur inspire déjà de si tendres sentimens, que de choses ne dira-t-il pas au cœur de son fidèle disciple? Non, le repentir ne consiste pas dans les frayeurs de la conscience; pour obtenir le pardon des péchés, il faut de plus nobles affections. En effet, la crainte des jugemens de Dieu n'est qu'une disposition au repentir; c'est un germe qui reçoit d'ailleurs son développement, quand il devient une contrition véritable et parfaite. Marchant avant le repentir, la confiance et la foi, disent les catholiques, doivent encore enfanter la haine du péché et l'amour de Dieu; en sorte que ces deux sentimens sont aussi renfermés dans la pénitence. Qu'est-ce donc que la contrition parfaite? c'est aux yeux de l'Eglise, la douleur de l'âme conçue par amour de Dieu, c'est la douleur du péché, avec le ferme propos d'accomplir fidèlement la loi divine. Dans tous les cas, pour qu'un mouvement du cœur mérite d'être appelé contrition, il faut au moins qu'il renferme la volonté sincère de ne plus pécher,

quand cette volonté ne seroit point produite par les motifs les plus purs[1].

Qui ne voit ici reparoître toute la controverse sur la justification? D'après les protestans, l'effroi de la conscience nous rend seul dignes des mérites de Jésus-Christ; puis la foi comme organe, délivrant l'homme de ces terreurs, le fait juste et saint aux yeux de Dieu. Ensuite, quand le fidèle est justifié, le dessein de changer de vie et l'amour de Dieu naissent de la foi; en sorte

[1] Bellarmin. *de pœnitent.* l. I. c. XIX. tom. III. p. 948 : « Cum partes pœnitentiæ quærimus, non quosvis motus, qui quocunque modo ad pœnitentiam pertinent quærimus, sed eos duntaxat, qui ex ipsa virtute pœnitentiæ prodeunt. Porro terreri, cum intentantur minæ, non est ullius virtutis actus, sed naturalis affectus, quem etiam in pueris et in ipsis bestiis cernimus. Ad hæc sæpe terrores in iis inveniuntur, qui pœnitentiam nullam agunt, ac ne inchoant quidem, ut in dæmonibus, qui credunt et contremiscunt. Jac. II. (Il y a entre croire et trembler et entre trembler et croire, une différence que Bellarmin ne fait point observer.) Sæpe etiam nonnulli veram pœnitentiam agunt, nullo pœnæ terrore, sed solo Dei et justitiæ amore impulsi, qualem credibile est fuisse beatam illam fœminam, de qua Dominus ait Luc. VII : *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Quid si terrores sine pœnitentia, et pœnitentia sine terroribus aliquando esse potest, certo non debent terrores illi inter partes pœnitentiæ numerari. Denique fides, ut mox probabimus, non est pars pœnitentiæ, sed eam præcedit. » Voy. l'ouvrage intitulé, *Hugo von Sanct-Victor und die theolog. Richtungen seiner Zeit* (*Hugues de Saint-Victor et les différentes écoles théologiques de son époque.*), par Albert Liebner, Leipzig, 1832. On voit dans cet écrit avec combien plus de profondeur les scolastiques ont traité ce sujet que les réformateurs.

que ces deux sentimens ne contribuent en rien à la justification, et n'entrent point par conséquent dans l'idée de la pénitence. Selon la doctrine catholique, au contraire, la sanctification et la rémission de l'offense constituent une unité inséparable; donc pour que l'homme obtienne le pardon de ses péchés, il faut que son âme soit mue par d'autres sentimens que par la seule crainte.

II. Or cette doctrine des luthériens exerça une grande influence sur le dogme de la Confession. Les catholiques disent: tout ce qui affecte véritablement l'homme, doit, de nécessité, se produire au dehors : ainsi l'amour pour Jésus-Christ se manifeste dans les œuvres d'amour envers nos frères, et tout ce que nous faisons à ceux-ci, nous l'avons fait à Jésus-Christ même. Il n'en est point autrement de la contrition et de l'aveu de nos fautes devant Dieu. Quand l'âme est brisée par le repentir, ce sentiment veut se révéler au grand jour; alors nous confessons nos péchés à l'Eglise, et tout ce que nous faisons au prêtre, nous l'avons fait à Jésus-Christ, car il tient sa place. De même qu'un aliment mal sain, dit Origène, altère la santé, vicie les organes tant qu'il n'est pas rejeté; ainsi le péché tourmente l'homme intérieurement, tant qu'il n'a pas été arraché de la conscience par la con-

fession. Que deux ennemis désirent sincèrement se réconcilier, ils se sentent entraînés à s'avouer leurs torts; et ce n'est non plus que par cet aveu que leur réconciliation devient véritable, que la paix rentre dans leur cœur. Telle est en effet la nature de l'homme, qu'il ne croit point lui-même à ses propres affections, s'il ne les voit manifestées à l'extérieur; et dans la réalité, les mouvemens de notre âme ne sont parvenus à leur dernier complément que lorsqu'ils ont reçu une forme visible. Au reste, pour qu'elle soit vraie, la confession intérieure doit être déterminée. Nous ne péchons pas seulement en général, mais nous nous rendons coupables de telle faute en particulier : donc la confession devant Dieu doit entrer dans le dénombrement des péchés; de même par conséquent la confession faite au prêtre.

Il n'en est point ainsi dans la doctrine protestante. Ici la contrition du cœur, l'aveu intérieur ne renferme que la crainte des vengeances divines; le repentir n'est pas la douleur , la haine du péché; car ce n'est qu'après l'absolution que ce sentiment éclot dans l'âme du chrétien. Un aveu montrant le péché au grand jour est donc absolument impossible, puisque l'homme ne se trouve point dans la disposition qui pourroit seule le déterminer à cet aveu. Le

mal est encore enraciné dans la conscience : comment pourroit-il se produire à la lumière? Dans cet état, la honte égare l'esprit du chrétien, car le péché n'est point devenu étranger à la volonté. Au contraire celui qui déteste, abhorre le péché, le confesse avec douleur, et tout ensemble avec joie : *avec douleur,* parce que le péché est le mal propre du pécheur; *avec joie*, parce qu'en le confessant, le pécheur s'en sépare et s'en éloigne. D'après cela nous devons comprendre l'aversion des protestans pour la confession catholique : effectivement elle devoit leur paroître le bourreau des consciences (*carnificina conscientiarum*). Aussi quelque favorables qu'aient été les premiers réformateurs à la confession auriculaire [1], bientôt elle fut abolie et elle devoit l'être nécessairement, puisque dans leurs principes elle est à tout jamais impossible. Eh! comment l'homme pourroit-il déclarer ses péchés, lorsque le péché lui ferme la bouche? comment le mal pourroit-il sortir de son cœur, si ce cœur ne veut point se séparer du mal?

Cependant les nouveaux docteurs vouloient

[1] Luther, *de captivitate Babyl.* Opp. tom. II. fol. 292 : « Occulta autem confessio, quæ modo celebratur, etsi probari ex Scriptura non possit, miro modo tamen placet, et utilis, imo necessaria est, nec vellem eam non esse, imo gaudeo eam esse in Ecclesia Christi. » *Art. Smalkald.* P. III. c. 8. p. 303 : « Nequaquam in Ecclesia confessio et absolutio abolenda est : præsertim propter teneras et pavidas conscientias et propter ju-

conserver l'absolution du prêtre. Ils disoient : Puisque le fidèle doit participer à la rémission générale des péchés, il est très louable de l'absoudre en particulier [1].

Ainsi le repentir se produit au grand jour par la confession; ainsi l'aveu sincère dévoile au

ventutem indomitam et petulantem, ut audiatur, examinetur, et instituatur in doctrina christiana. » Ces Articles renferment un grand nombre de semblables passages.

[1] Le XXI[e] canon du quatrième concile de Latran (Hard. *Concil.* tom. VII. p. 35.) dit : « Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiæ sacramentum. » Ce canon ne renferme qu'un réglement de discipline; car il est clair que le temps de la confession n'appartient pas à l'essence du sacrement. Quant à l'usage, reçu aujourd'hui dans l'Eglise, de se confesser chaque fois avant de recevoir la communion, il ne repose sur aucune loi ecclésiastique. Celui à qui la conscience ne reproche aucune faute grave, pourroit bien aller à la table du Seigneur sans qu'auparavant il eût soumis ses péchés au pouvoir des clefs; et c'est ainsi qu'autrefois les fidèles ne s'approchoient du saint tribunal, que lorsqu'ils se sentoient particulièrement coupables. Cependant l'homme religieux, connoissant les besoins du cœur humain, verroit avec douleur s'abolir l'usage fréquent de la confession; comme aussi il n'y a que le prêtre portant à regret le poids de son ministère, qui puisse désirer un semblable changement. Le célèbre Pascal qui peut-être, entre tous les théologiens et les philosophes modernes, a jeté le regard le plus profond dans la misère de l'homme, peint notre orgueil, notre amour-propre et la disposition que nous avons à nous tromper nous-mêmes, puis il continue : « En voici un exemple qui me fait horreur :

» La religion catholique n'oblige pas à découvrir ses péchés

prêtre l'état intérieur du pénitent. Or le prêtre réagit à son tour sur le pécheur par les œuvres satisfactoires. Si donc la contrition constitue l'essence de la pénitence, tandis que la confession lui donne sa forme et son complément, la satisfaction la confirme et l'affermit. Ces trois actes

indifféremment à tout le monde : elle souffre qu'on demeure caché à tous les autres hommes, mais elle en excepte un seul, à qui elle commande de découvrir le fond de son cœur, et de se faire voir tel qu'on est. Il n'y a que ce seul homme au monde qu'elle nous ordonne de désabuser, et elle l'oblige à un secret inviolable, qui fait que cette connoissance est dans lui comme si elle n'y étoit pas. Peut-on s'imaginer rien de plus charitable et de plus doux ? Et néanmoins la corruption de l'homme est telle, qu'il trouve encore de la dureté dans cette loi ; et c'est une des principales raisons qui a fait révolter contre l'Eglise une grande partie de l'Europe.

» Que le cœur de l'homme est injuste et déraisonnable, pour trouver mauvais qu'on l'oblige de faire à l'égard d'un homme ce qu'il seroit juste, en quelque sorte, qu'il fît à l'égard de tous les hommes ! Car est-il juste que nous les trompions ?

» Il y a différents degrés dans cette aversion pour la vérité : mais on peut dire qu'elle est dans tous en quelque degré, parce qu'elle est inséparable de l'amour-propre. C'est cette mauvaise délicatesse qui oblige ceux qui sont dans la nécessité de reprendre les autres de choisir tant de détours et de tempéraments pour éviter de les choquer. Il faut qu'ils diminuent nos défauts, qu'ils fassent semblant de les excuser, qu'ils y mêlent des louanges et des témoignages d'affection et d'estime. Avec tout cela cette médecine ne laisse pas d'être amère à l'amour-propre. Il en prend le moins qu'il peut, et toujours avec dégoût, et souvent même, avec un secret dépit contre ceux qui la lui présentent.

» Il arrive de là que, si on a quelque intérêt d'être aimé de nous, on s'éloigne de nous rendre un office qu'on sait nous être désagréable ; on nous traite comme nous voulons être traités,

du pénitent, car le dernier est déjà accompli dans la volonté, ces trois actes sont les préliminaires indispensables de l'absolution qui consomme le sacrement. On voit, au reste, que l'absolution sacramentelle n'est pas la simple déclaration que les péchés sont remis. Dans les principes ca-

nous haïssons la vérité, on nous la cache; nous voulons être flattés, on nous flatte; nous aimons à être trompés, on nous trompe.

» C'est ce qui fait que chaque degré de bonne fortune qui nous élève dans le monde nous éloigne davantage de la vérité, parce qu'on appréhende plus de blesser ceux dont l'affection est plus utile et l'aversion plus dangereuse. Un prince sera la fable de toute l'Europe, et lui seul n'en saura rien. Je ne m'en étonne pas; dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais désavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr. Or ceux qui vivent avec les princes aiment mieux leurs intérêts que celui du prince qu'ils servent : et ainsi ils n'ont garde de lui procurer un avantage en se nuisant à eux-mêmes.

» Ce malheur est sans doute plus grand et plus ordinaire dans les plus grandes fortunes; mais les moindres n'en sont pas exemptes, parce qu'il y a toujours quelque intérêt à se faire aimer des hommes. Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie; et peu d'amitiés subsisteroient, si chacun savoit ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il parle alors sincèrement et sans passion.

» L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même, et à l'égard des autres. Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité, il évite de la dire aux autres; et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle en nous. » (*Pensées de Pascal.* P. I. art. V. n. 8. tom. I. p. 194, etc. Paris, 1812.)

tholiques, l'épouvantement du cœur ne constitue pas l'idée de la pénitence, et la foi comme organe ne rend pas seule juste aux yeux de Dieu. Or les trois actes du pénitent joints à l'absolution du prêtre, ou, si l'on veut, le sacrement dans toute son intégrité confère la grâce divine qui purifie l'homme du péché, le sanctifie dans tout son être.

Ceux-là ne comprennent point la doctrine des deux églises, qui disent que le prêtre catholique absout en son propre nom, tandis que le ministre protestant ne fait que déclarer la volonté de Dieu. Jamais homme n'a cru remettre les péchés par son propre pouvoir, et d'ailleurs la déclaration luthérienne a un tout autre sens que ne l'imaginent les théologiens dont il s'agit.

III. Reste à parler des œuvres satisfactoires, que tout à l'heure nous regardions comme accomplies dans la volonté même avant l'absolution du prêtre. La satisfaction est de deux sortes : l'une concerne le passé seulement, l'autre regarde le passé et l'avenir tout ensemble.

Le pénitent s'accuse, par exemple, de s'être approprié le bien d'autrui : il faut de nécessité qu'il restitue, s'il veut obtenir le pardon de ses péchés. Cependant comme dans un grand nombre de cas, le bien dérobé ne peut être remis entre les mains du possesseur légitime, le prêtre exige alors,

selon les circonstances, une compensation équivalente. On voit d'ailleurs qu'on ne peut détester l'injustice et conserver en même temps le bien mal acquis. Ainsi point de pardon des péchés sans restitution, point de miséricorde sans œuvres satisfactoires. Or telle est la première espèce de satisfaction : elle consiste à faire ce que le repentir seul demanderoit déjà du pénitent.

La santé recouvrée dans la pénitence doit être ménagée avec beaucoup de soin : il faut que le pécheur, encore chancelant après sa chute, reprenne de nouvelles forces pour le bien. Aussi, connoissant l'état intérieur du pénitent, le prêtre lui prescrit les remèdes que réclame sa position, lui impose de pieux exercices qui raniment ses facultés religieuses, et concentrent toutes ses forces contre son plus dangereux ennemi. C'est ainsi qu'entourant la foiblesse de l'homme, l'Eglise l'élève peu à peu jusqu'aux plus sublimes vertus; et qui connoît notre tiédeur, notre lâcheté, notre langueur; qui sait tout ce que nous avons d'aversion pour ce qui demande des sacrifices, comprendra que cette bonne mère vienne à notre secours, nous intime ses volontés immuables pour donner plus de ressort à notre volonté débile[1]. Ainsi

[1] *Catechism. ex decreto Concil. Trident.* p. 343 : « Satisfacere est causas peccatorum excidere et eorum suggestioni aditum non indulgere. In quam sententiam alii assenserunt, satisfactio-

l'ordre des parens fortifie la foiblesse de l'enfant incapable de se soutenir seul.

Cependant, sous un rapport, les œuvres satisfactoires ont le caractère de véritables peines; et toujours, dès la naissance du christianisme, les catholiques les envisagèrent également sous ce point de vue. Expliquons-nous. En transgressant

nem esse purgationem, qua eluitur, quidquid sordium propter peccati maculam in anima recedit, atque a pœnis tempore definitis, quibus tenebamur, absolvimur. Quæ cum ita sint, facile erit fidelibus persuadere, quam necessarium sit, ut pœnitentes in hoc satisfactionis studio se exerceant. Docendi enim sunt, duo esse, quæ peccatum consequuntur, maculam et pœnam : ac quamvis semper, culpa dimissa, simul etiam mortis æternæ supplicium, apud inferos constitutum, condonetur, tamen non semper contingit, quemadmodum a tridentina synodo declaratum est, ut Dominus peccatorum reliquias et pœnam, certo tempore definitam, quæ peccatis debetur, remittat, etc. » p. 347 : « D. etiam Bernardus duo affirmat in peccato reperiri, maculam animæ et plagam : ac turpitudinem quidem ipsam Dei misericordia tolli : verum sanandis peccatorum plagis valde necessariam esse eam curam, quæ in remedio pœnitentiæ adhibetur, quemadmodum enim sanato vulnere cicatrices quædam remanent, quæ et ipsæ curandæ sunt : ita in anima culpa condonata supersunt reliquiæ peccatorum purgandæ, etc. » p. 352 : « Sed illud inprimis a sacerdotibus observari oportet, ut audita peccatorum confessione, antequam pœnitentem a peccatis absolvant, diligenter curent ut si quid ille forte de re aut de existimatione proximi detraxerit, cujus peccati merito damnandus esse videatur, cumulata satisfactione compenset; nemo enim absolvendus est, nisi prius, quæ cujusque fuerint, restituere polliceatur. At quoniam multi sunt, quibus, et si prolixe pollicentur, se officio satis esse facturos, tamen certum est, ac deliberatum nunquam promissa exsolvere, omnino ii cogendi sunt, ut restituant, etc. »

la loi morale, l'homme commet une faute infinie, qu'il lui est à jamais impossible de réparer. Or Jésus-Christ, le juste par excellence, s'est chargé des iniquités du monde; et quiconque entre en rapport intime avec lui, reçoit le pardon de ses péchés. Mais lorsque Dieu porta le décret de la rédemption, il ne lui plut point d'exempter l'homme des peines temporelles qu'il peut subir; et, à moins d'anéantir sa justice pour faire éclater sa miséricorde, il ne pouvoit établir un autre ordre de choses, d'autant moins que le fidèle est devenu par le baptême membre du corps de Jésus-Christ, et qu'il a tout pouvoir de garder les commandemens. Ainsi la violation de la loi rend l'homme digne de châtiment, et sa faute doit être expiée même lorsqu'il se convertit. Nous voyons dans l'Ecriture sainte une foule d'exemples où le pécheur, quoique pardonné, est encore sujet à des châtimens; ce qui seroit inexplicable, si, une fois justifié, il n'étoit plus en rien redevable à la justice divine.

Cependant les réformateurs dirent que Dieu n'afflige l'homme que pour le ramener à la voie droite, qu'il veut retremper son âme dans la douleur[1]. Sans doute ils seroient revenus d'une erreur

[1] Un fait rapporté par Salig et qui eut lieu à la conférence d'Augsbourg, montre qu'à l'origine Luther ne rejetoit pas les œuvres satisfactoires, qu'il accusoit même les catholiques de re-

aussi déplorable, si seulement ils avoient bien interprété ces paroles de l'homme aux prises avec le malheur : *Je l'ai bien mérité*. Oh! que le sentiment naturel et l'humilité savent bien voir autre chose dans les souffrances que des moyens de correction. Il y a plus, c'est qu'il faut rejeter les

lâchement à cet égard. Voici les paroles de Salig (*Vollstændige historie der Augsb. Confess.* Histoire complète de la Confession d'Augsbourg, l. II, c. 8. § 7. p. 297.) : « Cependant je ne puis passer sous silence ce que Cochlée raconte de la séance du premier et du deuxième jour. Comme le premier soir on ne pouvoit s'accorder sur l'article de la satisfaction, il fut résolu que le jour suivant Cochlée et Mélanchthon proposeroient un moyen propre à réunir les sentimens. Cochlée rapporta donc un passage de Luther ainsi conçu : « Quand notre mère, l'Eglise chrétienne, » veut arrêter la main de Dieu prête à nous frapper, elle châtie » ses enfans en leur imposant quelques œuvres satisfactoires, » afin de les soustraire à la vengeance céleste. C'est ainsi que » les Ninivites prévinrent le jugement de Dieu par les œuvres » qu'ils firent librement. Ces peines volontaires ne sont pas ab» solument indispensables, disent-ils (les catholiques), mais seu» lement jusqu'à certain point. Il faut que le péché soit vengé ou » par nous, ou par les hommes, ou par Dieu; vérité que ren» versent *ces autres* par leur indulgence. S'ils étoient de bons » pasteurs, ils infligeroient des punitions à leurs ouailles, afin » de prévenir les châtimens de Dieu. Ainsi Moïse fit mourir » quelques Israélites à cause du veau d'or (comment cet exemple » vient-il se placer ici)? Mais le mieux seroit que nous nous » punissions nous-mêmes. » Ces paroles sont bien éloignées du relâchement où Luther tomba plus tard; alors il n'avoit pas encore repoussé tout ce qui gêne et mortifie les passions de l'homme corrompu.

Salig continue : « Ces paroles de Luther, qui avoient été communiquées par Cochlée, furent lues devant la commission par le docteur Eck, sur un morceau de papier. Ici Cochlée rapporte

peines éternelles réservées au méchant, dès qu'on nie les peines temporelles infligées à l'homme juste. En effet, il s'agit de la notion et de l'essence des peines, et non pas de ce qu'elles peuvent avoir d'accidentel. Si donc vous voulez qu'entre les mains de Dieu les peines ne soient que des

que les sept *personnes luthériennes* se regardèrent un instant dans un profond silence; Mélanchthon, qui étoit aussi là, *devint rouge* et il dit : « Je sais bien que Luther a écrit cela. » Et comme il ne savoit plus que dire, le prince électeur, Jean-Frédéric, demanda : « Quand Luther a-t-il écrit cela? Y a-t-il bien dix ans?» Alors les catholiques dirent : « Peu importe le temps où Luther l'a écrit : il suffit que telle ait été sa doctrine. » Là-dessus Brentzen et Schnepfius sortirent des gonds et dirent qu'ils étoient là non pour défendre les écrits de Luther, mais pour maintenir leur confession de foi. Ensuite Mélanchthon donna son opinion par écrit de cette manière : « on peut bien admettre trois parties de la » pénitence; le repentir, la confession, *mais on doit placer* » *avant tout l'absolution;* enfin la satisfaction qui consiste en de » dignes fruits de pénitence. » On tomba d'accord sur ce point que, par la satisfaction, les péchés ne sont pas remis quant à la coulpe; mais est-elle nécessaire pour la rémission de la peine temporelle? cette question resta controversée. Voilà ce que rapporte Cochlée. Or je ne veux pas précisément nier ce récit. » Aussi vainement eût-il essayé de le mettre en doute; car le passage de Luther se trouve encore dans *Assert.* 41. *Art. contra indulgent. ad artic.* 5, tel que le rapporte Salig d'après Cochlée (voy. l'écrit de ce dernier, *de actis et scriptis Luth.* p. 200.). On conçoit facilement l'embarras où cette citation jeta les Etats protestans; jamais l'église luthérienne n'a vu avec plaisir les variations de son fondateur.

Quant à l'avis de Mélanchthon, il s'accorde très bien avec plusieurs passages de l'Apologie où il reconnoît aussi trois parties de la pénitence. Art. V : « Si quis volet addere tertiam, videlicet dignos fructus pœnitentiæ, hoc est mutationem totius vitæ ac

moyens de salut, elles ne peuvent dès lors être destinées tantôt à guérir, tantôt à châtier l'homme; et si au contraire elles sont essentiellement vindicatives, partout et toujours elles doivent conserver ce caractère. Observons en outre que ces deux hypothèses sont également fausses; car, de même

morum in melius, non refragabimur. » Voyez la générosité de Mélanchthon : il veut bien ne pas s'opposer à un sentiment qui s'accommode admirablement à sa doctrine touchant la foi; car les paroles citées n'établissent non plus aucun rapport intime, nécessaire, entre le pardon des péchés et le changement de vie. Il y a plus : c'est que notre auteur attache au mot *satisfaction* une tout autre idée que les catholiques. Dans la doctrine universelle, le dessein de changer de vie est renfermé dans la contrition; en sorte qu'il est le premier acte qui concourt à la pénitence sacramentelle. Les protestans disent au contraire : Le repentir consiste dans les frayeurs dont l'homme est délivré par l'absolution, et ce n'est que plus tard que la vie nouvelle prend son commencement. Or voilà ce que Mélanchthon appelle la troisième partie de la pénitence; mais ce changement de vie n'est rien moins que la satisfaction exigée par l'Eglise. En ce temps là, comme nous le voyons, dans les négociations religieuses, on ne se faisoit pas grand scrupule de la duplicité.

Au reste, les luthériens abandonnèrent bientôt ces principes sur la satisfaction; car, sitôt qu'on faisoit de la vie nouvelle une partie intégrante de la pénitence, ils voyoient s'écrouler toute leur doctrine touchant la foi. Voilà comme Mélanchthon s'engagea dans des contradictions inextricables; en vain cherchoit-il à suppléer à l'insuffisance du nouvel enseignement, tant qu'il ne vouloit point en abandonner les principes fondamentaux. C'est ainsi qu'après avoir accordé deux parties de la pénitence dans sa déclaration rapportée par Cochlée, il ajoute incontinent après qu'on *doit compter avant tout l'absolution;* comme si toutes ces parties ne devoient pas exister en même temps; comme si l'on ne devoit pas les placer sur la même ligne.

qu'en Dieu la bonté et la justice sont étroitement unies, de même les peines sont des remèdes à la fois et des châtimens; et ce n'est que lorsque l'homme ferme son cœur à la miséricorde, qu'il ressent uniquement lès coups de la vengeance céleste. Ainsi les réformateurs devoient, pour être conséquens, réformer la doctrine de l'Ecriture sur les peines de l'autre vie.

Or l'Eglise, qui voit dans la pénitence sacramentelle une institution divine, doit embrasser tous les rapports du pécheur avec Dieu; elle doit nourrir dans l'homme le sentiment que ses transgressions sont condamnables; elle doit enfin maintenir les peines dans toute l'étendue de leur signification. Aussi le représentant du Christ, pour affermir le fidèle dans la vertu, lui inflige des châtimens, des peines proprement dites. Voilà le point de vue sous lequel on envisageoit, dans les premiers siècles, les pénitences imposées aux pécheurs publics, et c'est une assertion démentie par l'histoire, qu'elles n'aient eu pour but que de réconcilier avec la société des fidèles. Jamais l'Eglise ne s'est séparée de Jésus-Christ, comme on l'a fait dans ces derniers temps hors du catholicisme, et toujours elle se crut instituée pour gérer les intérêts de la justice divine, aussi bien que pour répandre des faveurs.

Les œuvres satisfactoires, au surplus, ne dé-

rogent en aucune manière aux mérites de la rédemption. En effet, ces œuvres ne doivent pas être confondues avec la satisfaction opérée par le Sauveur; bien plus, elles n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont enfantées par son divin Esprit; c'est le Fils du Très-Haut qui les offre à son Père, c'est par lui qu'elles méritent les regards de Dieu[1]. Malgré cette doctrine formelle des catholiques, jamais les protestans n'ont pu se convaincre qu'elles n'obscurcissent pas la gloire du Christ; toujours ils ont accusé l'Eglise de trop accorder à la justice de l'homme. Cette objection, tout absurde qu'elle est, ne surprend pas dans la bouche des novateurs, quand on se rappelle leurs principes sur la justification. A quel titre eussent-ils exigé des œuvres satisfactoires? sous forme de restitution? Mais c'eût été proclamer les bonnes œuvres nécessaires pour le salut. Comme des moyens de conversion, des peines médicinales? Mais alors se présentoit la doctrine que l'homme doit agir avec la

[1] *Concil. Trident.* sess. XIV. c. 8 : « Neque verò ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Nam qui ex nobis, tanquam ex nobis nihil possumus; eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ : qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre. »

grâce, que le pardon des péchés dépend de la sanctification. Enfin eussent-ils fait de la satisfaction une partie intégrante du sacrement? Mais dès les premiers jours ils rejetèrent la possibilité des préceptes, et c'est pour faire sentir au pécheur cette possibilité, qu'on lui impose l'obligation de satisfaire à la justice divine. Ainsi, de quelque côté qu'on envisage la satisfaction, elle est incompatible avec le nouvel enseignement[1].

A la doctrine des œuvres satisfactoires et médicinales se rattache le dogme des indulgences. Malheureusement on ne peut le nier, de déplorables abus, de graves désordres purent bien engager les sectaires dans la voie de l'erreur; mais de grands génies, des restaurateurs de l'Evangile; mais des envoyés de Dieu — car Luther aimoit à se regarder comme tel — rejettent-ils la vérité à cause de l'abus qu'on en a fait[2]? Dès les premiers siècles, les catholiques ont entendu par

[1] Melanchth. *Loc. theolog.* p. 65 : « Quid enim videtur magis convenire, quam ut sint in Ecclesia publicorum scelerum satisfactiones? At illæ obscurarunt gratiam. » Calvin. *Instit.* l. IV. c. 4. § 25 : « Talibus mendaciis oppono gratuitam peccatorum remissionem : qua nihil in Scripturis clarius prædicatur. »

[2] *Concil. Ancyran.* (a. 314.) c. V. (Hard. *Concil.* tom. I. p. 273 : « *Τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι, ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον. Πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος, καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω· καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία επιμετρείσθω.* » Conc. Nicæn. a. 325. c. XII. I. l. 327 : « *Εφ' ἅπασι δὲ τούτοις προσηκει εξετάζειν τὴν προαίρεσιν, καὶ τὸ εἶδος τῆς*

indulgence la rémission de la pénitence imposée par l'Eglise. Cette faveur étoit accordée lorsque le pécheur, donnant des signes de résipiscence, paroissoit pouvoir se passer des remèdes qui lui avoient été prescrits, et étoit jugé digne d'obtenir, avec l'absolution du prêtre, la rémission de la peine temporelle[1].

Plus tard quelques théologiens ont donné au mot *indulgence* une signification plus étendue; mais comme leur doctrine ne fait point article de foi, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Pour ce qui est du dogme catholique, le concile de Trente a seulement défini que l'Eglise a le pouvoir d'accorder des indulgences, et qu'elles sont utiles quand elles sont dispensées avec sagesse[2].

Dans la suite, nous verrons comment la doc-

μετανοίας. Οσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δακρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ αγαθοεργιαις τὴν επιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι επιδείκνυνται. » cf. concil. Carth. IV. c. 75.

[1] Dans l'ancienne Eglise, l'absolution n'étoit accordée qu'après l'accomplissement de la satisfaction.

[2] *Concil. Trident.* sess. XXV. decret. de indulgent. Dans le même décret le concile blâme et défend sévèrement les abus dans la dispensation des indulgences : « In his tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit : ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus verò, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab hæreticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, præsenti decreto generaliter statuit, pravos quæstus omnes pro his consequendis, unde plurima in Christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolen-

trine du purgatoire se rattache à celle des œuvres satisfactoires.

§ XXXIV.

Doctrine catholique sur le saint sacrement de l'Autel et sur la Messe.

Le grand sujet que nous abordons donna naissance aux controverses de la plus haute importance; et nous voyons toutes les contrariétés doctrinales se refléter en ce point unique, et s'y dessiner dans une lumière plus vive encore. D'ailleurs l'Eglise chrétienne possède-t-elle un culte saint, plein de vie et de vérité? telle est l'importante, l'immense question qu'il faut décider en ce moment.

Suivant le clair enseignement du Christ et des Apôtres; suivant la tradition constante, unanime de toutes les églises, les catholiques enseignent que Jésus-Christ est réellement présent dans l'eucharistie; que le Dieu tout-puissant qui changea l'eau en vin dans les nôces de Cana[1], change de

dos esse. Cæteros verò, qui ex superstitione, ignorantia, irreverentia, aliunde quomodocunque provenerunt... mandat omnibus episcopis, ut diligenter quisque hujusmodi abusus ecclesiæ suæ colligat, eosque in prima synodo provinciali referat, etc. »

[1] *Concil. Trident.* sess. XIII. c. 4 : « Quoniam autem Christus, redemptor noster, corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit; ideo persuasum semper in Ecclesia Dei

même la substance du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. En conséquence nous adorons Jésus-Christ sur nos autels[1]; nous exaltons sa bonté, son amour, sa miséricorde; dilatés par une joie toute divine, nos cœurs font éclater, dans des hymnes et des cantiques, les sentimens de piété dont nous sommes embrasés[2].

Or c'est sur cette croyance que repose le sacri-

fuit, idque nunc denuo sancta hæc Synodus declarat, per consecrationem panis et vini, conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus. Quæ conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia Transsubstantiatio est appellata. »

[1] Loc. cit. c. 5 : « Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica Ecclesia semper recepto latriæ cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum. Nam illum eumdem Deum præsentem in eo adesse credimus, quem Pater æternus introducens in orbem terrarum, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei, quem magi procidentes adoraverunt, quem denique in Galilæa ab Apostolis adoratum fuisse Scriptura testatur. »

[2] On connoît la prose :

Lauda Sion salvatorem,
Lauda ducem et pastorem,
In hymnis et canticis.
Quantum potes, tantum aude,
Quia major omni laude :
Nec laudare sufficis.
Laudis thema specialis,
Panis vivus et vitalis,
Hodie proponitur, etc.

fice de la messe; sacrifice aussi ancien que l'Eglise quant à son essence, et dont nous retrouvons les formes principales déjà dans le deuxième et le troisième siècles. Pour mettre la doctrine catholique dans tout son jour, nous devons anticiper un peu sur l'article de l'Eglise.

Considérée sous un rapport, l'Eglise représente, d'une manière vivante, Jésus-Christ se manifestant et agissant à travers tous les siècles : éternellement elle continue son ouvrage; tous les jours elle renouvelle l'œuvre de la rédemption. Le Sauveur n'a pas seulement vécu il y a dix-huit siècles. Non, il n'est point disparu du milieu de nous; mais toujours vivant en son Eglise, il y révèle sa présence sous des formes sensibles. Dans la prédication de sa parole, il est lui-même le docteur éternel; s'associant l'homme par les eaux du baptême, pardonnant au pécheur, fortifiant l'adolescent, bénissant l'union des époux, il s'unit dans l'eucharistie à tous ceux qui soupirent vers la vie bienheureuse; c'est lui qui console, encourage le mourant; c'est lui qui consacre les organes par

Une hymne dit :

Pange lingua gloriosi
Corporis mysterium,
Sanguinisque pretiosi,
Quem in mundi pretium,
Fructus ventris generosi
Rex effudit gentium, etc.

lesquels son infatigable bonté répand tous ces bienfaits, toutes ces faveurs. Mais si Jésus-Christ, caché sous un voile terrestre, doit continuer jusqu'à la fin l'ouvrage qu'il a commencé sur la terre, il s'ensuit que, dans tous les temps, il s'immole à son Père pour le genre humain. Or nous devons retrouver dans son Eglise la représentation vivante de ce sacrifice; car le Sauveur y célèbre son existence immortelle[1].

Efforçons-nous de pénétrer le dogme catholique dans toute sa profondeur; puisse enfin notre doctrine être saisie par les protestans[2]! Jésus-Christ s'est immolé sur la croix pour nos péchés.

[1] *Concil. Trident.* sess. XXII. c. 1 : « Is igitur Deus, et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo patri oblaturus erat, ut æternam illic redemptionem operaretur : quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in cœna novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium; quo cruentum illud, semel in cruce peragendum, repræsentaretur, ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, etc.» c. 2 : «Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta Synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, si cum vero corde, et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac pœnitentes ad Deum accedamus. »

[2] Afin de mieux faire ressortir la doctrine catholique sur l'ineffable mystère, nous rapporterons quelques passages des

Mais comme le Fils de Dieu qui est mort et ressuscité, a voulu, d'après ses propres paroles, résider dans l'eucharistie, à Jésus-Christ présent

liturgies, soit de l'église d'Orient, soit de l'église d'Occident. Les liturgies orientales portent ordinairement le nom des fondateurs des églises où elles étoient en usage; c'est ainsi que la liturgie de l'église de Jérusalem est appelée liturgie de saint Jacques; celle de l'église d'Alexandrie, liturgie de saint Marc etc. Elles empruntoient aussi leur titre des évêques qui s'en servoient : nous disons, par exemple, la liturgie de saint Chrysostome : la liturgie de saint Basile, de saint Cyrille, etc. Quant à l'époque où elles ont été introduites dans les églises, on ne peut la déterminer avec autant de précision. Cependant il est certain qu'elles existoient déjà dans le quatrième siècle, puisque les monophysites de Syrie et d'Egypte qui se séparèrent de l'Eglise catholique dans la seconde moitié du cinquième siècle, les possèdent tout aussi bien que les grecs orthodoxes. D'ailleurs Cyrille de Jérusalem, dans ses catéchèses, cite plusieurs endroits de la liturgie de saint Jacques; et saint Chrysostome, qui explique un grand nombre de passages tirés également de différentes liturgies, les suppose existant déjà depuis long-temps. Or, le premier florissoit vers la fin, et le second vers le milieu du quatrième siècle. Enfin on trouve dans les liturgies orientales et celles de l'église d'Occident, une si merveilleuse uniformité de principes et même de formes, qu'on doit nécessairement admettre qu'elles remontent à une époque où les chrétiens n'étoient pas encore répandus par toute la terre. Au second siècle, Irénée parle déjà de l'invocation (επικλησις), et au troisième, saint Cyrille fait mention de la préface avec le *sursum corda*, ἄνω τὸν νοῦν ou τὰς καρδίας, qui se retrouve dans toutes les liturgies (comparez *Bona rer. liturg.* l. II. c. 10.) Voyez sur l'âge des liturgies, une excellente dissertation de Renaudot : *Dissertatio de Lit. Orient. orig. et auctor.* t. II. Paris 1716., et Lienhart *de Antiquis liturgiis*, Argentorati, 1829.

Dans la liturgie de saint Chrysostome (Goar, *Euchologium sive rituale Græcorum*, Paris, 1647. p. 70.) voici la première prière que font les fidèles (in missâ fidelium) : « Εὐχαριστοῦμέν σοι,

d'une manière mystique et seulement visible aux yeux de la foi, l'Eglise a substitué (par l'ordre du Sauveur, Voy. Luc XXII, 20.), le Christ his-

Κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων, τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς παραστῆναι καὶ νῦν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, καὶ προσπεσεῖν τοῖς οἰκτιρμοῖς σου ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τοῦ σου λαοῦ ἀγνοηματων. Πρόσδεξαι ὁ Θεὸς τὴν δέησιν ἡμῶν, ποίησον ἡμᾶς ἀξιους γενέσθαι προσφέρειν σοι δεήσεις καὶ ἱκεσιας, καὶ θυσίας αναιμακτους ὑπὲρ παντὸς τοῦ λαοῦ σου, καὶ ἱκανωσον ἡμᾶς, οὓς ἔθου εἰς τὴν διακονιαν σου ταύτην, εν τῇ δυναμει τοῦ πνεύματος σου τοῦ ἁγιου ακαταγνώστως καὶ ἀπροσκόπτως εν καθαρῷ μαρτυρειῳ τῆς συνειδήσεως ἡμῶν επικαλεῖσθαι σε εν παντὶ καιρῷ, καὶ τόπῳ, ἵνα εἰσακούων ἡμῶν, ἵλεως ἡμῖν εἴης εν τῷ πλήθει τῆς σῆς αγαθοτητος. »

Pendant le chant chérubique, le prêtre fait entre autres cette prière (p. 72) : « Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος, καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δοξαν διαπέμπομεν, σὺν τῷ ανάρχῳ σου Πατρὶ, καὶ τῳ παναγιῳ, καὶ αγαθῳ, καὶ ζωοποιῳ σου Πνεύματι· νῦν καὶ αεὶ, καὶ εἰς τοῦς αἰῶνας τῶν αἰώνων· αμὴν. »

Plus bas (p. 75.) :

Le prêtre dit : « Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φοβου, προσχωμεν τὴν ἁγιαν αναφορὰν εἰς εἰρήνῃ (?) προσφέρειν. »

Le chœur : « Ελεον εἰρήνης, θυσιαν αἰνέσεως. »

Le prêtre : « Η χαρις τοῦ Κυριου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ αγαπη τοῦ Θεοῦ, καὶ Πατρὸς, καὶ ἡ κοινωνια τοῦ ἅγιου Πνεύματος, εἴη μετὰ παντων ἡμῶν. »

Le chœur : « Καὶ μετὰ τοῦ πνευματος, σου. »

Le prêtre : « Ανω σχῶμεν τὰς καρδίας. »

Le chœur : « Εχομέν πρὸς τὸν Κύριον. »

Le prêtre : « Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ. »

Le chœur : « Αξιον καὶ δίκαιόν εστι προσκυνεῖν Πατέρα, υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, τριαδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον. »

Le prêtre : « Αξιον καὶ δικαιον σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ αἰνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ προσκυνεῖν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτειας σου, σῦ γὰρ εἶ Θεὸς ἀνέκφραστος, ἀπερινοητος, ἀορατος, ακατάληπτος, αεὶ ὢν, ὡσαυτως ὢν, κ. τ. λ. »

Dans la liturgie de saint Basile, (Goar, *Euchologium*, p. 162.) la première prière des fidèles est ainsi conçue :

torique et accessible aux sens corporels; c'est-à-dire elle a pris l'un pour l'autre, car le Christ qui a souffert et le Christ eucharistique ne sont qu'un.

« Σὺ Κύριε κατέδεξας ἡμῖν τὸ μέγα τοῦτο τῆς σωτηρίας μυστήριον, σὺ κατηξιωσας ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἀναξίους δούλους σου, γίγνεσθαι λειτούργους τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου. Σὺ ἱκάνωσον ἡμᾶς τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς τὴν διακονίαν ταύτην, ἵνα ἀκατακρίτως στάντες ἐνώπιον τῆς ἁγιας δόξης σου, προςάγωμέν σοι θυσίαν αἰνέσεως. Σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι. Δὸς Κύριε καὶ ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων αμαρτημάτων, καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων, δεκτὴν γίγνεσθαι τὴν θυσιαν ἡμῶν, καὶ εὐπρόςδεκτον ἐνώπιόν σου. »

Voici la prière de l'offertoire (p. 164) :

« Κυριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ κτισας ἡμᾶς, καὶ ἀγαγὼν εἰς τὴν ζώην ταυτην, ὁ ὑποδειξας ἡμῖν ὁδοὺς εἰς σωτηριαν, ὁ χαρισαμενος ἡμῖν οὐρανίων μυστηρίων ἀποκαλυψιν, σὺ εἶ ὁ θέμενος ἡμᾶς εἰς τὴν διακονίαν ταύτην ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνευματός σου τοῦ ἁγιου. Εὐδόκησον δὴ Κύριε τοῦ γενέσθαι ἡμας διακόνους τῆς καινῆς σου διαθήκης, λειτουργούς τῶν ἁγίων σου μυστηρίων· προςδεξαι ἡμᾶς προςεγγίζοντας τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου· ἵνα γενώμεθα ἄξιοι τοῦ προσφέρειν σοι τὴν λογικὴν ταύτην, καὶ ἀναίμακτον θυσίαν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτηματων, καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοηματων· ἣν προςδεξαμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ νοερὸν σου θυσιαστήριον, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, ἀντικαταπεμψον ἡμῖν τὴν χαριν του ἁγίου σου Πνεύματος· ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς ὁ Θεὸς καὶ ἔπιδε ἐπὶ τὴν λατρείαν ἡμῶν ταύτην καὶ προσδεξαι αὐτὴν ὡς προςεδέξω 'Αβὲλ τὰ δῶρα, Νῶε τὰς θυσίας, 'Αβραὰμ τὰς ὁλοκαρπώσεις, Μωσέως καὶ 'Αρὼν τὰς ἱερωσύνας, Σαμουὴλ τὰς εἰρηνικάς· ὡς προςεδέξω ἐκ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων τὴν ἀληθινὴν ταύτην λατρείαν· οὕτω καὶ ἐκ τῶν χειρῶν ἡμων των ἁμαρτωλων πρόσδεξαι τὰ δωρα ταυτα ἐν τη χρηστότητί σου Κύριε· ἵνα καταξιωθέντες λειτουργεῖν ἀμέμπτως τῳ ἁγιῳ σου θυσιαστηριῳ, εὑρώμεθα τὸν μισθὸν των πιστων καὶ φρονιμων οἰκονόμων, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ φοβερᾷ τῆς ἀνταποδόσεώς σου τῆς δικαιας. »

Dans la liturgie de saint Marc, en usage dans l'église d'Alexandrie, le prêtre dit à l'élévation de l'hostie (Renaudot, *Liturg. orient. Coll.* tom. I. p. 145.) : « Πάντα δὲ ἐποιησας διὰ τῆς σῆς σοφιας, τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ, τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμων Ιησοῦ Χριστοῦ· δι' οὗ σοι σὺν αὐτῳ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι εὐχαριστοῦντες, προσφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναιμακτον λατρειαν

Ainsi l'Agneau de Dieu, dans l'auguste mystère, est encore la victime de propitiation pour les péchés du monde. En effet, pour nous exprimer avec

ταύτην, ἥν προςφέρει σοι Κύριε παντα τὰ ἔθνη, ἀπὸ ἀνατολων ἡλιου καὶ μέχρι δυσμων· ἀπὸ ἄρκτου καὶ μεσημβριας· ὅτι μέγα τὸ ὄνομα σου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμιαμα προςφέρεται τῷ ὀνόματι ἁγιῳ σου, καὶ θυσια καὶ προςφορά. »

Dans la liturgie de saint Jacques, dont se servoient les jacobites ou monophysites de la Syrie, et qui leur étoit commune avec l'église de Jérusalem, le prêtre fait cette prière (Renaudot. tom. II. p. 30.) :

« Deus pater, qui propter amorem tuum erga homines magnum et ineffabilem, misisti filium tuum in mundum, ut ovem errantem reduceret, ne avertas faciem tuam a nobis, dum sacrificium hoc spirituale et incruentum celebramus : non enim justitiæ nostræ confidimus, sed misericordiæ tuæ. Deprecamur ergo et obsecramus clementiam tuam, ne in judicium sit populo tuo, mysterium hoc, quod institutum nobis est ad salutem : sed ad veniam peccatorum, remissionem insipientiarum, et ad gratias tibi referendas : per gratiam, misericordiam, et amorem erga homines unigeniti filii tui per quem et cum quo te decet gloria. »

Le prêtre continue (p. 32.) :

« Memoriam igitur agimus, Domine, mortis et resurrectionis tuæ e sepulcro post triduum, et ascensionis tuæ in cœlum, et sessionis tuæ ad dexteram Dei patris : rursumque adventus tui secundi, terribilis et gloriosi, quo judicaturus es orbem in justitia, cum unumquemque remuneraturus es secundum opera sua. Offerimus tibi hoc sacrificium terribile et incruentum, ut non secundum peccata nostra agas nobiscum, Domine, neque secundum iniquitates nostras retribuas nobis, sed secundum mansuetudinem tuam et amorem tuum erga homines magnum et ineffabilem, dele peccata nostra, servorum nempe tuorum tibi supplicantium. Populus enim tuus et hæreditas tua deprecatur te et per te et tecum Patrem tuum, dicens, etc. »

Dans le missel des Goths, nous lisons (Mabillon, *de Liturg. Gallic.* Par. 1729. p. 210.) :

toute la précision qui nous est possible, le sacrifice de la croix n'est qu'une partie d'un ensemble organique : toute la vie du Sauveur, ses actions,

« Sacrificiis præsentibus, Domine, quæsumus, intende placatus : quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed quod iisdem muneribus declaratur, offertur, immolatur, sumitur (scil. Christus). »

Dans le missel des Francs (loc. cit. p. 318) : « Sacrificium, Domine, quod desideranter offerimus, etc. » p. 319 : « Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ familiæ tuæ, quam tibi offerimus, etc. »

Dans l'ancien missel gallican, sont les prières suivantes (loc. cit. p. 334) : « Sacrificium tibi Domine celebrandum placatus intende : quod et nos a vitiis nostræ conditionis emundet, et tuo nomini reddat acceptos : et communicatio præsentis osculi perpetuæ proficiat caritati. » p. 385 : « Descendat, precamur, omnipotens Deus, super hæc, quæ tibi offerimus, verbum tuum sanctum; descendat inæstimabilis gloriæ tuæ Spiritus; descendat antiquæ indulgentiæ tuæ donum : ut fiat oblatio hæc Hostia spiritualis in odorem suavitatis accepta : etiam nos famulos tuos per sanguinem Christi tua manus invicta custodiat. — Libera nos ab omni malo omnipotens æterne Deus : et quia tibi soli est præstandi potestas, tribue, ut hoc solemne sacrificium sanctificet corda nostra, dum creditur; deleat peccata, dum sumitur. » Les protestans nous permettront-ils de transcrire quelques passages de la liturgie romaine? « Suscipe, sancte Pater, omnipotens æterne Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus, offero tibi Deo meo vivo et vero, pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis meis, et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus Christianis vivis atque defunctis : ut mihi et illis proficiat ad salutem in vitam æternam.

» Offerimus tibi Domine calicem salutis, tuam deprecantes clementiam : ut in conspectu divinæ majestatis tuæ, pro nostra et totius mundi salute cum odore suavitatis ascendat.

» In spiritu humilitatis, et in animo contrito suscipiamur a te

ses souffrances et sa mort, ne forment qu'un immense sacrifice, qu'un acte d'amour et de miséricorde. A la vérité cet acte se compose de plusieurs momens; mais aucune de ses parties ne constitue le chef-d'œuvre de la bonté divine. La volonté du Christ de se donner à nous sur nos autels, entre aussi dans cette grande immolation; car elle compte parmi les mérites qui nous sont imputés*. Le sa-

Domine : et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi Domine Deus.

» Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostri, etc. Suscipiat Dominus hoc sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostram totiusque Ecclesiæ suæ sanctæ.

» Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum, supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas, et benedicas hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata, inprimis quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica : quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, etc. (La prière qu'on vient de lire est dans toutes les liturgies.) Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est, et nota devotio, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus : pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ : tibique reddunt vota sua æterno Deo, vivo et vero. »

Dès la plus haute antiquité, on trouve, dans toutes les liturgies, la mémoire des principales actions du Sauveur, des prières pour les vivans et pour les morts et la commémoraison des Saints. Il seroit trop long de rapporter tous ces passages.

* L'eucharistie est la continuation, ou plutôt le complément de la rédemption. Dans l'Incarnation, Dieu a pris la nature humaine ;

crifice de la messe est donc un véritable sacrifice; mais on ne peut toutefois le séparer de la vie du Sauveur, comme on le voit clairement par le but de son institution[1]. Dans cette dernière partie de son sacrifice, Jésus-Christ nous donne tout ce qu'il a fait pour nous : son immolation, d'objective qu'elle étoit, devient subjective, propre à chacun de nous en particulier. Le Rédempteur s'immolant sur

dans l'eucharistie, l'homme est associé à la nature divine. II. Petr. I. 4.). Le mystère ineffable, dit le concile de Trente, renferme quelque chose par la vertu des paroles sacramentelles; d'autres n'y sont que par *concomitance*. Or qu'y trouvons-nous en vertu de la consécration? La Divinité? Non, elle n'y est que par l'union inséparable des deux natures. Quoi donc? Le corps et le sang du Sauveur, son humanité : *Hoc est corpus meum*. Ainsi dans l'Incarnation, dit Estius, la divinité marche la première, et l'humanité ne vient qu'à sa suite; mais dans le sacrement de nos autels, l'humanité se présente avant la divinité. Jésus-Christ, pouvoit dire : *Hoc est corpus meum deificatum;* et alors la divinité eût eu le premier rang. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait? C'est qu'il vouloit reporter l'homme à Dieu, c'est qu'il vouloit nous rendre participans de la nature divine. O mystère à jamais adorable! O prodige d'amour! ce n'étoit pas assez, divin Jésus, de vous être abaissé jusqu'à notre néant, vous nous élevez jusqu'à Dieu! (*Note du trad.*)

[1] Dans l'ouvrage qui a pour titre : *Annæ Comnenæ supplementa*, Tubingue 1832, t. IV. p. 18 — 23; l'auteur, M. Tafel rapporte un fragment de la *Panoplie* de Nicétas, laquelle n'est pas encore imprimée. Ce fragment est, à notre avis, le plus ancien monument où l'on ait mis en question si la messe est un véritable sacrifice. Il a trait à Sôtérichos Panteugonos qui vivoit dans le douzième siècle sous Manuel Comnène. Sôtérichos soutenoit que le Sauveur, sur nos autels, n'est offert à Dieu que dans un sens impropre. Condamné par les évêques grecs,

la croix nous est encore étranger; dans le culte, il est notre bien propre, notre victime. Là il se donna pour tous les hommes, ici il se donne à chacun de nous; là il n'est que victime, ici il est reconnu, adoré comme tel.

D'après le but que nous venons de lui assigner, le sacrifice eucharistique peut être envisagé sous

il rétracta cette erreur de la manière la plus formelle. Sa rétractation ne se trouve plus dans l'écrit de Nicétas, mais nous l'avons fait imprimer dans la *Tübinger Quartalschrift* *. La voici : « Ὁμοφρονῶ τῇ ἁγίᾳ καὶ ἱερᾷ συνόδῳ ἐπὶ τῷ τὴν θυσιαν καὶ τὴν νυν προςαγομενην καὶ τὴν τότε προςαχθεῖσαν παρα του μονογενους καὶ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, καὶ τότε προςαχθεῖσαν (porte la copie du cahier de Paris, mais évidemment il faut lire προςαχθῆναι) καὶ νυν παλιν προςαγεσθαι, ὡς τὴν αὐτὴν οὖσαν καὶ μιαν, καὶ τῷ μὴ οὕτω φρονουντι ἀναθεμα. Κἂν τι πρὸς ἀνατροπὴν εὑρισκηται γεγραμμένον, αναθέματι καθυποβαλλω. Ἡ ὑπογραφή Σωτήριχος ὁ Παντεύγονος. » En français : « Je crois avec le saint et sacré synode que le sacrifice qui est offert maintenant et qui a été offert autrefois par le Fils unique de Dieu, le Verbe fait homme, est encore offert aujourd'hui, parce qu'il est une seule et même chose. Que celui qui pense autrement soit anathème. Et si l'on trouve quelque chose écrit contre cette croyance, je le soumets à l'anathème. Signé Sôtérichos Panteugonos. »

* *Ecrit trimestriel de Tubingue* publié par MM. Moehler, Hirscher, Drey et Herbst. De tous les journaux religieux qui se publient en Allemagne, celui de Tubingue est sans contredit le plus savant et le plus profond. M. Mack qui se montre le digne successeur du célèbre exégète Feilmoser; M. Lang, professeur de droit canon; M. Schœnweiler, directeur du séminaire catholique; MM. Eisenbach, Hefele, etc., ont fourni plusieurs articles remarquables. Nous cédons au désir d'indiquer quelques-uns des ouvrages de M. Hirscher, le poète de la théologie morale : *Méditations sur les évangiles du Carême,* Tubingue 1834. *Théologie morale*, 3 vol. ibid. 1833. *Catéchèses,* ibid. *Missæ genuina notio,* 1821. *Sur les indulgences,* 1829. *Rapport de l'E-*

un double point de vue. Et d'abord comme l'Église reconnoît ne devoir son existence qu'à l'Incarnation du fils de Dieu, nous devons le considérer comme un sacrifice de louanges et d'actions de grâces. L'Eglise se déclare incapable d'offrir à Dieu sa reconnoissance autrement qu'en lui rendant celui qui s'est fait la victime du monde, elle s'écrie : « Dans votre miséricorde vous nous avez regardé comme vos enfans en Jésus-Christ; souffrez que par Jésus-Christ, votre Fils présent au milieu de nous, nous vous adorions comme notre Père, dans les sentimens de la plus vive reconnoissance. Hélas! nous ne possédons rien, rien qui puisse vous être agréable que Jésus-Christ; recevez notre offrande avec miséricorde. » Telles sont les paroles que prononcent les fidèles par la bouche du prêtre, témoignant que le Christ est devenu leur victime, et qu'il continue d'être leur médiateur auprès de Dieu. Ainsi c'est Jésus-Christ présent dans l'eucharistie que nous offrons au Père céleste, mais non point nos adorations, nos louanges, nos actions de grâces. Sans doute la

vangile à la scolastique, 1823. Tous ces ouvrages sont regardés en Allemagne comme autant de chefs-d'œuvre. Nous aimerions aussi à faire connoître l'*Introduction* de M. Drey *à la théologie*, ses *Recherches sur les Constitutions et les Canons des Apôtres*, son Ecrit sur *les Conciles;* l'*Introduction* de M. Herbst *à l'ancien Testament;* le *Commentaire* de M. Mack *sur les Epîtres pastorales de saint Paul;* les travaux de M. Lang sur le droit canon, etc. etc.; mais cela nous mèneroit trop loin. (*Note du trad.*)

présence du Christ porte dans les cœurs la reconnoissance la plus vive, l'amour le plus ardent; mais ces sentimens considérés en eux-mêmes, sont indignes des regards de Dieu. Jésus-Christ, victime dans le culte, est une source intarissable de piété et de dévotion ; mais pour cela il faut qu'il soit présent à l'homme, il faut que l'âme puisse s'attacher à lui comme à son objet extérieur.

En second lieu les fidèles se reconnoissent pécheurs, et s'efforcent de s'approprier de plus en plus les mérites de la rédemption. Or, sous ce point de vue, le sacrifice de nos autels devient un sacrifice propitiatoire, il resserre constamment les liens qui nous unissent à Dieu. Le Sauveur, présent au milieu de nous, ne cesse de dire à son Père dans le ciel : « Regarde en moi avec pitié ce peuple fidèle et repentant : » et à ses frères sur la terre : « *Venez à moi, vous tous qui êtes chargés et fatigués, et je vous soulagerai;* à quiconque se tourne vers moi dans la sincérité de son cœur, miséricorde, pardon et grâce. » Les liturgies grecques et les latines disent que, dans l'Action sainte, Jésus-Christ s'offre lui-même à son Père ; qu'il est tout ensemble la victime et le sacrificateur. Pour nous, reconnoissant dans le Sauveur eucharistique l'Agneau de Dieu qui s'est livré pour les péchés du monde, nous nous écrions à l'élévation de l'hostie, dans des sentimens d'a-

mour, de confiance, de repentir et d'humilité : *O Jésus, c'est pour vous que je vis, c'est pour vous que je meurs; je suis à vous à la vie, à la mort**.

A présent il doit être clair, ce nous semble, que la foi en la présence réelle est le fondement de toute la doctrine catholique sur la messe. Niez que Jésus-Christ soit présent sur nos autels, et la célébration de la cène n'est plus que la commémoraison du sacrifice de la croix; de même qu'un tableau, un symbole quelconque, rappelle dans notre mémoire une personne qui nous fut chère. Mais si nous admettons, au contraire, que le Sauveur continue d'habiter parmi nous, alors le passé nous devient présent; alors tous les mérites de Jésus-Christ, tout ce qu'il a fait pour nous se trouve uni à sa personne divine; il est sur l'autel selon tout ce qu'il est et avec toutes ses œuvres, il est en un mot une véritable victime. Que cette croyance parle au cœur un langage touchant! Combien agit-elle plus vivement sur l'esprit et sur la volonté, que si la mémoire devoit nous rendre présent Jésus-Christ éloigné de dix-huit siècles! Dans notre doctrine, il nous témoigne lui-même son amour, sa bonté, sa miséricorde;

* Cet acte d'offrande se trouve dans tous les livres de prières allemands. (*Note du trad.*).

il est toujours au milieu de nous, plein de grâce et de vérité.

Ainsi, considérée comme sacrifice, la messe est la célébration des faveurs accordées à l'homme en Jésus-Christ; puis immolant à Dieu une victime sans tache, elle a pour fin, soit d'exprimer la vive reconnoissance des fidèles, soit de nous appliquer sans cesse les mérites de la rédemption. Et qui ne voit combien cette doctrine fait éclore de vertus dans les cœurs? Rapprochant de notre esprit tous les bienfaits, toutes les actions du Sauveur, elle enfante la foi, l'espérance, la charité, en un mot tous les sentimens qu'exige la présence d'un Dieu trois fois saint; et puis l'Agneau céleste offert en holocauste, nous obtient la grâce divine qui développe et féconde ces saintes dispositions. Comme selon les catholiques, la sanctification est étroitement unie au pardon des péchés; comme d'un autre côté, la grâce n'opère dans l'homme qu'autant qu'il agit avec elle, de là l'observateur pouvoit déjà conclure qu'il ne suffit pas d'assister de corps à l'action sainte pour qu'elle produise son effet.

Le sacrifice de la messe est aussi offert pour les vivans et pour les morts. Dans l'immolation du Christ, nous prions le Ciel pour toutes les personnes qui nous sont chères, nous les recommandons à la clémence du Dieu des miséricordes.

Le chrétien ne peut se concentrer en lui-même; sa charité s'étend à tous les hommes : mais combien à plus forte raison doit-il penser à ses frères dans le mystère d'amour? Combien doit-il demander le pardon des péchés du monde? La société des fidèles avec les bienheureux et les puissances supérieures est aussi renouvelée dans la sainte oblation ; car les esprits consommés sont unis au divin Sauveur, et nous ne pouvons contempler son ouvrage sans en voir en même temps tous les effets. Enfin unissant au sacrifice toute notre existence, tous nos mouvemens, nous offrons à Jésus-Christ nos douleurs et nos plaisirs, nos larmes et nos joies. En un mot, dans la célébration de la mémoire du Christ, le bienfaiteur du genre humain, nous glorifions et supplions notre Père céleste; dans les souffrances nous lui demandons des forces et des consolations; dans la prospérité, l'abnégation de nous-mêmes, le détachement des biens de la terre.

Jusqu'ici cependant nous n'avons considéré la messe que comme sacrifice, il faut maintenant l'envisager sous un autre point de vue. Ainsi que déjà nous l'avons dit, les fidèles confessent qu'ils ne trouvent en eux qu'indigence et corruption; que, sans la victime eucharistique, ils ne possèdent rien qui puisse être agréable à Dieu. Dans le sentiment de cette profonde misère, ils s'aban-

donnent à la bonté divine en Jésus-Christ, espérant toute grâce, toute miséricorde. Par cet acte de confiance et d'abnégation, le fidèle est, pour ainsi dire, sorti de lui-même ; il s'est séparé de son existence éloignée de Dieu, pour ne plus vivre qu'en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. Or de ce moment le Sauveur peut entrer dans le cœur de son disciple, s'unir à lui par la communion ; le chrétien dès lors peut être rempli de la substance divine. Que si aujourd'hui tous les fidèles ne communient plus chaque dimanche, comme dans les premiers siècles, on doit en rejeter la faute sur leur tiédeur et non pas sur l'Eglise ; car toutes les prières de l'action sainte supposent une communion réelle de la part de tous les assistans. Au reste l'Eglise exhorte instamment ses enfans à s'unir d'esprit à la communion du prêtre, afin de recevoir Jésus-Christ au moins spirituellement[1].

Voilà le culte que nous rendons à Dieu sur nos autels : culte ineffable, profondément religieux,

[1] *Concil. Trid.* sess. XIII. c. VIII : « Quoad usum autem recte et sapienter Patres nostri tres rationes hoc sanctum sacramentum accipiendi distinxerunt. Quosdam enim docuerunt sacramentaliter duntaxat id sumere, ut peccatores, alios autem spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum celestem panem edentes, fide viva, quæ per dilectionem operatur, fructum ejus, et utilitatem sentiunt ; tertios porro sacramentaliter simul et spiritualiter : hi autem sunt, qui se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti, etc. »

plein de vie et de vérité. Sans doute l'homme charnel qui ne peut croire encore à l'incarnation du Fils de Dieu, parce qu'il sent bien qu'en admettant ce mystère il doit tourner tout son cœur vers Jésus-Christ; cet homme, sans doute, ne peut voir dans la messe que superstition, qu'erreur, que folie. Constamment elle nous invite à confesser notre foiblesse, notre néant; puis, représentation vivante de l'amour immense, éternel, qui nous a donné jusqu'à son Fils unique, elle éveille la reconnoissance la plus vive, la charité la plus ardente. Quiconque se déclare contre cet acte, veut ramper sur la terre, ou bien n'y voit que les *cérémonies*, les *génuflexions du prêtre*, que l'*habit qu'il porte à l'autel*. Celui qui méconnoît les besoins du cœur de l'homme ainsi que le but élevé du céleste libérateur dans l'institution des sacremens; celui surtout qui, à l'exemple des manichéens, rejette ces divins mystères comme grossiers et charnels; celui-là aussi trouvera nécessairement le dogme catholique inconcevable. Aux yeux de cet homme, le culte n'est spirituel qu'autant qu'il est faux : les bonnes pensées qu'il excite au-dedans de lui par la seule force de son esprit, les *sublimes contemplations auxquelles il s'exerce**, les fermes projets, les saintes résolu-

* On reconnoît les paroles de J.-J. Rousseau. (*Note du trad.*)

tions qu'il forme dans son cœur; c'est à Dieu seul, c'est au Christ idéal qu'il les présente, mais non pas au Christ qui a souffert et qui habite parmi nous. Et cependant, par le fait de la manifestation du Verbe, le culte du cœur doit avoir un fondement extérieur; il doit, dans sa forme, représenter le Sauveur au milieu des souffrances, car il s'est révélé comme victime pour les péchés du monde. Mais comment l'homme qui a compris toute l'incarnation du Fils de Dieu, qui voit avec joie que c'est maintenant à lui de déposer la vie apparente pour reprendre une vie réelle et divine; l'homme qui sait que la doctrine du pardon des péchés et de la divinisation de notre être ne peut lui être d'aucun avantage, tant qu'il ne l'a pas réalisée au-dedans de lui-même; comment cet homme-là, disons-nous, peut-il ne pas honorer dans la messe une institution divine? voilà, pour nous, une chose inconcevable.

Après cette exposition, nous sommes à même de répondre à la principale objection des protestans. Ils disent : La messe anéantit le sacrifice consommé sur la croix, ou du moins elle y porte préjudice; car elle le représente comme imparfait et insuffisant. Mais qui ne voit qu'en nous rendant éternellement présente l'immolation du Sauveur, la messe suppose et confirme le sang répandu sur le Calvaire; et que bien loin d'en

effacer la mémoire, elle le porte au contraire dans tous les cœurs? N'est-ce donc pas le même sacrificateur, la même victime qui se donna sur la montagne sainte et qui s'immole encore sur l'autel?

Cependant, comme, malgré l'évidence de cette vérité, les réformateurs néanmoins répétèrent mille fois l'objection dont il s'agit, elle doit avoir de profondes racines dans le protestantisme. Cherchons à découvrir la filiation de cette erreur.

La croyance que Jésus-Christ s'offre en sacrifice dans l'eucharistie, va détruire le péché jusqu'au fond des cœurs; elle pénètre l'intérieur de l'homme et enfante une vie toute nouvelle [1]. Ainsi en admettant cette institution de la miséricorde

[1] Luther, *de Captivitate Babyl.* Opp. ed. Jen. tom. II. pag. 279. b. et 280, peint les impressions qu'avoit faites sur lui, dans sa jeunesse, le culte catholique; mais ces heureux souvenirs allèrent toujours s'affoiblissant, et s'éteignirent enfin sans retour. Voici les paroles de Luther : « Est itaque missa, sed secundum substantiam suam, proprie nihil aliud, quam verba Christi prædicta : *Accipite et manducate, etc.* Ac si dicat : Ecce ô homo peccator et damnatus, ex mera gratuitaque charitate, qua diligo te, sic volente misericordiarum patre, his verbis promitto tibi, ante omne meritum et votum tuum, remissionem omnium peccatorum tuorum et vitam æternam. Et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam, morte ipsa hac hanc promissionem confirmaturus, et utrumque tibi in signum et memoriale ejusdem promissionis relicturus. Quod cum frequentaveris, mei memor sis, hanc meam

divine, on est forcément conduit à la doctrine de la justification intérieure; et réciproquement il faut rejeter le mystère ineffable, dès qu'une fois on a rejeté cette doctrine. En effet, si le sang de l'Agneau céleste ne purifie point le cœur de l'homme; si tant de bienfaits n'excitent point en nous de vifs sentimens d'amour, de reconnoissance; si, à la vue de cet immense abaissement, tout notre être ne s'offre point en holocauste au Seigneur, alors nous doutons avec droit de notre propre sanctification, et nous disons avec les pro-

in te charitatem et largitatem prædices et laudes et gratias agas. Ex quibus vides, ad missam digne habendam, aliud non requiri, quam fidem, qua huic promissioni fideliter nitatur, Christum in suis verbis veracem credas, et sibi hæc immensa bona esse donata, non dubitet. Ad hanc fidem mox sequetur sua sponte dulcissimus affectus cordis, qua dilatatur et impinguatur spiritus hominis (hæc est charitas, per Spiritum sanctum in fide Christi donata) ut in Christum, tam largum et benignum testatorem, rapiatur, *fiatque penitus alius et novus homo.* Quis enim non dulciter lacrymetur, imo præ gaudio in Christum pene exanimetur, si credat fide indubitata, hanc Christi promissionem inæstimabilem ad se pertinere? Quomodo non diliget tantum Benefactorem, qui indigno et longe alia merito tantas divitias et hæreditatem hanc æternam, præveniens offert, promittit et donat? » Comp. sancti Anselmi *Orationes*, n. XXV.—XXXV. Opp. edit. Gerberon. Par. 1721. p. 264. et seq.

Luther dit, loc. cit. p. 281 : « Ita possum quotidie, imo omni hora, missam habere, dum quoties voluero, possum mihi verba Christi proponere et fidem meam in illis alere. » Cela est vrai en soi; mais ces paroles jetées là sans aucun modificatif, rendent inutiles les sacremens et le culte public qui doit reposer sur quelque chose d'extérieur.

testans, que la justice de Jésus-Christ ne nous est imputée que sous un rapport extérieur. A présent nous devons comprendre les paroles du catholique à l'élévation de l'hostie : *O Jésus! que toute mon existence soit à vous pour toujours.* Observons toutefois que les réformateurs purent être engagés dans l'erreur par de nombreux et de déplorables abus, spécialement par l'indifférence et la tiédeur des catholiques ; et avec tout cela, ils ignoroient les traditions des premiers siècles sur la sainte eucharistie. Au reste, on ne peut nier que, sous un rapport, toute leur doctrine ne soit favorable au sacrifice de la messe ; mais, comme ils apercevoient vaguement, dans ce culte, quelque chose d'infiniment plus profond que leur système, ils furent conduits par une pente insensible à rejeter le mystère adorable de nos autels.

Reste encore à faire quelques observations particulières. Et d'abord l'Eglise enseigne que, par les paroles sacramentelles, la substance du pain et du vin est changée au corps et au sang du divin Sauveur. Cette doctrine occupe une place importante dans le système catholique. Et qui ne pense aussitôt au changement moral qui transforme tout notre être? Qui ne se rappelle que, par notre union avec le Rédempteur, l'homme terrestre finit et l'homme céleste commence; tellement que ce n'est plus nous qui vivons, mais c'est le Christ

qui vit en nous? Luther ne put jamais voir Jésus-Christ seul dans l'eucharistie, toujours le pain et le vin se présentoient à son esprit; de même qu'à ses yeux dans l'homme régénéré, deux volontés, l'une spirituelle et l'autre charnelle, se livrent un combat à mort sans que jamais la seconde puisse se transmuer en la première.

D'un autre côté, cette même croyance est l'expression la plus formelle de l'objectivité de la nourriture divine; car elle nous montre la substance matérielle anéantie devant l'aliment supérieur. Enseigné avec plus ou moins de netteté à telle ou telle époque, mais toujours existant dans l'Eglise[1], ce dogme a été formellement défini dans

[1] Dans la liturgie de saint Chrysostome (Goar. *Euchology.* p. 77.), le diacre dit : « Εὐλογησον δέσποτα τὸν ἅγιον ἄρτον. » Le prêtre répond : « Ποιησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τιμιον σωμα του Κριστου σου. » Alors le diacre prie le prêtre de bénir le vin, et le prêtre dit : « Τὸ δὲ ἐν ποτηριῳ τουτῳ τιμιον αἷμα του Χριστου σου, » et sur les deux espèces : « Μεταβαλὼν τῳ Πνεύματι σου τῳ ἁγιῳ. » On retrouve dans la liturgie de saint Basile, p. 166, jusqu'aux mêmes expressions. Nous lisons dans celle de l'église d'Alexandrie (Renaudot, *Collectio liturg. orient.* tom. I. p. 157. : « Ετι δὲ εφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους, καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταυτα τὸ Πνευμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα ταυτα ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος Θεος.—Καὶ ποιήσῃ τό μεν ἄρτον σωμα...τὸ δὲ ποτήριον, αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὑτου του Κυριου καὶ Θεου καὶ Σωτῆρος, καὶ παμβασιλέως ἡμων Ἰησου Χριστου. »

Le canon des Ethiopiens dit (loc. cit. p. 504.) : « Ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem, quos proposuimus super hoc altare spirituale tuum : benedic, sanctifica et purifica illos; et transmuta hunc panem, ut fiat corpus tuum purum, et quod mistum est in hoc calice, sanguis tuus

le moyen âge, alors qu'un mysticisme panthéiste, confondant le fini et l'infini, identifioit Dieu le Père avec le monde, Dieu le Fils avec l'idée éternelle de l'homme, et le Saint-Esprit avec les sentimens religieux. Déjà nous l'avons dit, ces monstruosités furent défendues par plusieurs sectes gnostiques, plus tard par Amauri de Chartres, David de Dinant, etc. La révélation chrétienne n'étoit, aux yeux de ces hérétiques, que la révélation de l'homme; ils ne voyoient dans les sacremens que ce que nous y mettons nous-mêmes; ils devoient donc les rejeter comme inutiles. Identifiant la nature avec le grand Etre, ils croyoient participer à l'essence infinie : comment eussent-ils admis des moyens extérieurs pour les diviniser? Dans ces circonstances, il parut nécessaire de proclamer de nouveau la croyance antique, et d'en placer au grand jour toutes les conséquences. Or la doctrine de la transsubstantiation, c'est-à-dire le changement d'une substance créée en une nourriture divinisant l'homme, énonça de la manière la plus claire le dogme catholique contre ces différentes sectes, qui oublioient que Jésus-Christ

pretiosus. » Sur quoi Renaudot fait cette remarque, p. 527 : « Veram mutationem significat vox Æthiopica, rei scilicet unius in aliam, ut agnoscit ipse Rudolphus in Lexicis suis : multique Scripturæ loci in quibus usurpatur, palam faciunt. Si vel levissima de ejus significatione esset dubitatio, vox coptica, cui respondet, et versiones arabicæ illam plene discuterent. »

fait un monde nouveau, bien loin qu'il ait été lui-même enfanté par le monde. D'ailleurs c'est à cette époque que remonte la fête du très Saint-Sacrement[1]. Comme dans cette solennité, le Christ apparoît hors de l'homme, venant à nous d'une manière externe, il fut dès lors impossible de le confondre avec les actes de l'esprit humain. Par la doctrine de la transsubstantiation, le christianisme avec tous ses dogmes se montre une révélation extérieure, ayant Dieu pour auteur immédiat. Lorsque les réformateurs commencèrent à dogmatiser, il étoit d'autant plus urgent d'ériger de nouveau cet enseignement, qu'alors aussi un faux spiritualisme envahissoit toutes les classes, toutes les conditions.

Enfin, dans l'Eglise catholique, s'est établi l'usage de n'administrer la cène que sous une espèce. C'est ici un point de pure discipline, qui

[1] Une foule de passages montrent que l'adoration remonte beaucoup plus haut qu'au moyen âge, et il n'appartenoit qu'à l'ignorance de nier ce fait. Sans parler du témoignage beaucoup plus ancien d'Origène, nous lisons dans la liturgie de saint Chrysostome (Goar. *Euchology*. p. 81 : « Εἶτα (à l'élévation de l'hostie) : « προςκυνεῖ ὁ ἱερεὺς, καὶ ὁ διακονος, εν ᾧ εστιν τοπῳ· λέγοντες μυστικως τρίς· ὁ Θεὸς ἱλασθητι μοι τῳ ἁμαρτωλῳ. — Και ὁ λαος ὁμοιως παντες μετ' εὐλαβειας προςκυνουσιν*. »

* Alors (à l'élévation) le prêtre et le diacre se prosternent, disant trois fois à voix basse : O Dieu, aie pitié de moi, *pauvre* pécheur. — Et tous les fidèles se prosternent également avec dévotion.

n'entre point dans le dogme universel[1]. De plus, cette coutume n'a été introduite par aucune loi, mais elle étoit déjà générale quand la loi est venue la confirmer. D'ailleurs, et ceci n'est pas moins connu, les monastères qui, les premiers, supprimèrent l'usage du calice, furent conduits par les motifs les plus purs : par la crainte pieuse de profaner le sang du Très-Haut. Pour qui admet la présence réelle, cette crainte ne peut être superstitieuse; et le catholique, instruit par l'Ecriture et par la tradition, sait qu'il peut s'abstenir de la coupe sans s'éloigner de l'Esprit du Christ, sans se priver des bénédictions du sacrement. S'approchant de la sainte table avec ses frères dans la foi, il a encore la consolation de voir que personne n'y est conduit par un goût charnel; désordre qui n'existe que trop dans les églises séparées.

Lorsque les zwingliens nous reprochent de mutiler le sacrement, les zwingliens qui en ont ôté le corps et le sang adorable pour n'y laisser que du pain et du vin, on se rappelle le passage de l'Evangile où Notre-Seigneur dit aux pharisiens (Matth. XXIII. 24.) : *Conducteurs aveugles, vous passez ce que vous buvez, de peur d'avaler un*

[1] *Concil. Trident.* sess. XXI. can. I — IV. sess. XXII. decret. sup. concess. Calicis.

moucheron, et vous avalez un chameau. Au reste, nous verrions avec joie l'usage du calice laissé à la liberté de chacun ; ce qui arrivera sans doute, lorsque le vœu général se sera prononcé en faveur de cet usage, avec autant d'énergie qu'il s'y est montré opposé depuis le douzième siècle.

§ XXXV.

Doctrine des luthériens et des réformés sur l'Eucharistie.

A peine les réformateurs avoient-ils poursuivi leur carrière pendant quelques années, qu'on vit naître dans la doctrine touchant l'eucharistie des contrariétés de la plus haute importance. Luther, à la vérité, défendit la présence réelle; mais une parole de Pierre d'Ailly*, bien plutôt certes que l'Ecriture sainte, lui fit rejeter la transsubstantiation[1].

* Ce savant cardinal avoit dit que, sans le dogme de la transsubstantiation, il seroit plus facile de concevoir la présence réelle. (*Note du trad.*)

[1] On lit aussi dans la Confession d'Augsbourg, art. X : « De cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in cœna Domini, et improbant secus docentes. » Dans le texte primitif se trouvoient les mots *sub specie panis et vini;* mais ils furent effacés par Mélanchthon dès 1531. Voici ce que dit Salig dans son *Histoire complète de la Confession d'Augsbourg*, vol. III. c. 1. p. 171 : « Dans l'édition de 1530, dont on présenta un exemplaire à Charles-Quint, le

Partant des principes érigés dans la réforme sur les sacremens en général, Carlostadt, professeur à Wittemberg, attaqua la présence du Christ dans

dixième article étoit ainsi conçu : « A l'égard de la cène du Seigneur, ils enseignent que le corps et le sang du Christ sont vraiment présens sous les *apparences du pain et du vin*, qu'ils sont offerts au fidèle dans la communion ; et ils rejettent la doctrine contraire. »

Luther abolit aussi la messe privée, et voici pourquoi : « Je vais vous faire, dit-il, une petite confession, mon Père ; vous me donnerez l'absolution. Je me trouve éveillé au milieu de la nuit ; alors le diable me tient ce discours (souvent le diable m'a attaqué, tourmenté pendant la nuit) : « Ecoute, profond docteur : depuis quinze ans, tu as dit la messe presque tous les jours. Qu'as-tu fait ? Un acte d'idolâtrie : tu as adoré, non le corps de Jésus-Christ, mais du pain et du vin ; tu l'as adoré et présenté aux adorations des autres. » Je répondis : « N'ai-je pas été ordonné prêtre par mon évêque ? N'ai-je pas suivi les ordres de mon église ? » Là-dessus le diable dit : « Les Turcs et les infidèles n'agissent-ils pas aussi par l'ordre de leur église.... ; et que seroit-ce si ton chrême et ton ordination étoit fausse comme celle des Turcs? » Alors une sueur mortelle se répand sur mon front, mon cœur bat violemment et tremble. Le diable sait serrer, presser ses argumens, sa puissante parole accable, terrasse, écrase. La question et la réponse se font sentir à la fois. Quelle voix terrible ! Quelle énergie d'expression ! Quelle éloquence mâle, vigoureuse ! Je ne le sais que trop, il peut étrangler les hommes pendant la nuit ; il peut jeter l'âme dans une si grande détresse, qu'elle brise ce corps périssable. C'est ainsi que plusieurs ont été trouvés morts le matin dans leur lit. Voilà comme il m'assaillit dans cette dispute. Je ne voudrois plus, non, pour toute chose au monde, passer par des angoisses si affreuses. Ecoutez maintenant comment il attaqua mon ordination.

« Tu le sais, tu n'avois pas beaucoup de foi dans Jésus-Christ... » Ici Luther rapporte les longs raisonnemens du diable, puis il continue : « Les saints papistes vont répandre sur moi tout le fiel

l'eucharistie, et nous avons vu que du même point de vue, il n'est pas facile de répondre à ses objections*. Quant aux preuves directes sur lesquelles il bâtit son enseignement, rien de plus pauvre, de plus mesquin; mais ce qu'il ne put faire lui-même, Zwingle et Œcolampade, qui vinrent à son secours, le firent avec assez d'habileté.

Déjà plus d'une fois nous l'avons observé, les premiers réformateurs suisses n'avoient que des idées étroites, indigentes; mais ils semblent ici s'être surpassés eux-mêmes. Selon leur doctrine, la cène n'est que le souvenir des souffrances et de la mort du Sauveur; et s'ils y virent quelque chose de plus profond, c'est à peine si nous le remarquons dans leurs écrits[1]. Au surplus nos

de leur satire, ils diront: Voilà ce grand docteur qui ne sait répondre au diable..... Si j'étois un papiste et que le diable me laissât tranquille, je saurois bien lui répondre; car je suis aussi un de ces preux qui n'ont pas peur de dix hommes quand ils sont seuls. Mais que n'entendent-ils la voix du diable! Leur verbiage sur l'Eglise, sur les anciens usages, leur caquet ne seroit pas long... Je ne doute pas qu'Emser et Œcolampade n'aient été étouffés de cette manière. » (Œuvres de Luther. édit. allem. de Jena. tom. VI. p. 82 — 83. b.). Cette citation nous a conduits un peu loin, mais nous avons vu quel étoit le maître de Luther. (*Note du trad.*).

* Ce pesant réformateur avoit parié, le verre à la main, qu'il renouvelleroit les opinions de Bérenger contre la présence réelle.

[1] Huldrici Zwinglii Opp. tom. II. Dans son mémoire intitulé: *Illustrissimis Germaniæ Principibus in conciliis Aug. con-*

deux réformateurs, bien qu'ils arrivassent aux mêmes conséquences, interprétoient différemment le 26e verset du chapitre XXVI de saint Matthieu. Zwingle * prétendoit que le verbe ἐστὶ veut dire *signifie*, tandis qu'OEcolampade le prenoit dans son sens naturel; mais le mot σῶμα, disoit-il, est employé métaphoriquement pour *figure de mon corps*.

Quoiqu'à cette époque Luther eût déjà rejeté la transsubstantiation, il soutint néanmoins la présence réelle avec toute sa rude véhémence,

greg. p. 546. b. et seq., il établit une doctrine qui ne seroit point désavouée par les rationalistes du jour. Il dit : « Quo factum est, ut veteres dixerint corpus Christi vere esse in cœna : id autem duplici nomine, cum propter istam, quæ jam dicta est, certam fidei contemplationem, quæ Christum ipsum in cruce propter nos deficientem nihil minus præsentem videt, quam Stephanus carnalibus oculis ad dexteram patris regnantem videret. Et adseverare audeo, hanc Stephano revelationem et exhibitionem sensibiliter esse factam, ut nobis exemplo esset, fidelibus, cum pro se paterentur, eo semper modo adfore, non sensibiliter, sed contemplatione et solatio fidei. » p. 549 : « Cum paterfamilias peregre profecturus, nobilissimum annulum suum, in quo imago sua expressa est, conjugi matrifamiliæ, his verbis tradit : En me tibi maritum, quem absentem teneas et quo te oblectes. Jam ille paterfamiliæ domini nostri Jesu Christi typum gerit. Is enim abiens ecclesiæ conjugi suæ imaginem suam in cœnæ sacramento reliquit. »

* Un esprit apparut aussi à Zwingle pour lui fournir un texte contre la présence réelle. Etoit-ce le diable, cette fois, qui raisonnoit contre l'auguste mystère? Notre auteur ne le décide pas positivement : il dit que c'étoit un fantôme blanc ou noir. (*Note du trad.*)

il est vrai *, mais aussi avec beaucoup de talent ; car lorsqu'il combat pour la vérité il est un athlète invincible, incomparable ; et ses écrits contre Zwingle méritent encore notre attention.

Constamment entre les deux partis flottèrent sans point d'arrêt Capiton et le souple Bucer ; et ils s'efforcèrent inutilement de ramener leur croyance à une expression claire et précise[1].

* Luther disoit que « le diable avoit pris possession du corps des zwingliens ; qu'ils étoient endiablés, superendiablés, perendiablés ; que leur langue n'étoit qu'une langue mensongère, remuée au gré de Satan, infusée, transfusée dans son venin infernal. » Après ces paroles, Luther pouvoit, comme il le fait souvent dans ses écrits, se vanter d'avoir bien défendu la présence réelle. Bayle n'avoit pas tort de dire : « Deux sectaires qui se brouillent se haïssent plus que le tronc duquel ils sont séparés. » (*Note du trad.*)

[1] *Confess. tetrapolitana,* cap. XVIII. p. 352 et seq. : « Singulari studio hanc Christi in suos bonitatem semper deprædicant, qua is non minus hodie, quam in novissima illa cœna, omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cum hanc cœnam, ut ipse instituit, repetunt, verum suum corpus verumque suum sanguinem, vere edendum et bibendum, in cibum potumque animarum, quo illæ in æternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis, et illi in ipso vivant et permaneant, in die novissima in novam et immortalem vitam per ipsum resuscitandi, etc. » Comme Zwingle disoit aussi que Jésus-Christ est réellement présent dans l'eucharistie ; comme d'ailleurs il étoit en relation intime avec les villes de l'Allemagne supérieure, personne n'avoit confiance dans les paroles que nous venons de citer. Salig dit (*Histoire complète de la confession d'Augsbourg,* vol. II. chap. 12. p. 400) : « Dans plusieurs points, la confession des quatre villes étoit vraiment selon l'esprit du christianisme ; mais dans l'article de la sainte

Calvin prit également une route intermédiaire; pour lui, doué d'une grande sagacité, il auroit pu formuler sa doctrine avec toute la netteté désirable, s'il n'eût mieux aimé s'envelopper dans une certaine obscurité. Il enseigna que le corps de Christ est réellement présent dans la sainte cène, qu'ainsi le fidèle le reçoit à la table du Seigneur; mais il entendoit par là que, lors de la manducation des élémens terrestres, qui ne sont que la figure du corps et du sang adorables, une vertu céleste découlant de l'esprit du Sauveur, se répand sur le fidèle [1]. Dans la conférence de Zurich, Calvin vit ses principes embrassés par les réformés de la Suisse, et plus tard ils furent sanctionnés par tous les symboles du parti [2].

cène, elle étoit des plus équivoques, tellement qu'elle pouvoit être tournée au sens de Zwingle aussi bien qu'en celui de Luther… C'est pourquoi, sur ce dernier chapitre, elle doit être interprétée d'après les lettres, par nous citées, de Bucer et de Mélanchthon. »

[1] Calvin *institut.* l. IV. c. 17. fol 502. *Consens. tig.* Calvin. opp. tom. VIII. p. 648.

[2] *Confess. helvet.* II, art. XX, XXII. p. 99 et seq.: « Cœnam verò mysticam, » lisons-nous à l'article XXII, « suis vere ad hoc offert, ut magis magisque in illis vivat, et illi in ipso: non quod pani et vino corpus domini et sanguis vel naturaliter uniuntur, sed quod panis et vinum ex institutione domini symbola sunt, quibus ab ipso domino per ecclesiæ ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio non in periturum ventris cibum, sed in æternæ vitæ alimoniam exhibeatur. Hoc sacro cibo ideo sæpe utimur, quoniam hujus monitu in crucifixi mor-

Faisons encore quelques observations. Les querelles qui divisoient les réformateurs affligeoient profondément les nouveaux chrétiens. Outre qu'elles fournissoient des armes aux catholiques, elles détruisoient l'union parmi les églises protestantes; union d'autant plus désirable alors, que la

tem sanguinemque fidei oculis intuentes ac salutem nostram non sine cœlestis vitæ gustu et vero vitæ æternæ sensu meditantes hoc spirituali, vivifico intimoque pabulo ineffabili cum suavitate reficimur ac inenarrabili verbi lætitia propter inventam vitam exultamus, totique ac viribus omnino nostris omnibus in gratiarum actionem, tam pro admirando Christi erga nos beneficio effundimur, etc. » Ce passage doit être rangé dans la catégorie de ceux de la confession tétrapolitaine. *Confessio gall.*, art. XXXVI. p. 123 : « Affirmamus sanctam cœnam domini, alterum videlicet sacramentum esse nobis testimonium nostræ cum domino nostro Jesu Christo unitionis, quoniam non est duntaxat mortuus semel et excitatus a mortuis pro nobis, sed etiam vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, ut unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus. Quamvis enim nunc sit in cœlis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus : credimus tamen eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciæ et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius, quoniam hoc mysterium nostræ cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturæ superet : denique quoniam cum sit divinum ac cœleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest. » *Confessio anglic.* art. XXXVIII. p. 137 : « Cœna domini non est tantum signum mutuæ benevolentiæ Christianorum inter sese, verum potius est sacramentum nostræ per mortem Christi redemtionis. Atque adeo rite, digne et cum fide sumentibus, panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi : similiter poculum benedictionis est communicatio sanguinis Christi. »

guerre civile commençoit à s'enflammer en Allemagne. Les sacramentaires surtout (c'est ainsi que Luther appeloit les disciples de Zwingle, de Carlostadt, etc.), se trouvoient dans la position la plus critique. Petit troupeau en Israël, ils ne comptoient de partisans que dans quatre villes : ils alloient succomber sous les coups de leurs adversaires. Aussi dans la diète d'Augsbourg, en 1530, firent-ils tous leurs efforts pour être admis à communion. Mais vainement épuisèrent-ils, sous la direction de l'artificieux Bucer, tous les détours de l'équivoque; leurs tentatives échouèrent devant la loyauté allemande de Luther, qui flétrit leur phraséologie captieuse. Dans le traité de paix conclu à Nuremberg, on n'admit non plus que ceux qui reconnoissoient la confession d'Augsbourg.

Ainsi l'opinion modérée, par laquelle on cherchoit à concilier tous les partis, dut bien plutôt son origine à des intérêts politiques, qu'à la conviction religieuse de ses auteurs. Néanmoins on vit le nombre de ses adhérens se grossir de jour en jour. Mélanchthon lui-même n'y resta pas étranger; au contraire, il porta la complaisance jusqu'à introduire en sa faveur quelques changemens [1] dans

[1] Voici les changemens opérés par Mélanchthon.

On lit dans les premières éditions : « De cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi *vere adsint et distribuantur*

les éditions qui parurent après 1540, de la confession d'Augsbourg. Comme les partisans de cette doctrine disoient formellement que Jésus-Christ est présent dans la cène, que son corps est offert dans la communion; comme d'ailleurs la nouvelle confession d'Augsbourg favorisoit une certaine confusion d'idées, on en vint bientôt à dire, après la mort de Luther, que le sentiment des sacramentaires étoit orthodoxe même selon les réformateurs wittenbergeois.

Le malheureux Jean de Lasko, sans ressource, sans asile, craignant pour sa liberté, avoit fait aussi quelques changemens à la formule présentée à l'empereur. Les protestans en masse se soulevèrent contre l'impie, l'abreuvèrent d'outrages; c'étoit à qui lui porteroit le dernier coup de pied. Que dirons-nous alors de Mélanchthon? Avoit-il le droit de modifier, de changer la confession d'Augsbourg, par cela qu'il en étoit le rédacteur? Sa duplicité, tranchons le mot, sa fourberie sera une tache éternelle dans sa mémoire. Afin d'ap-

vescentibus in cœna Domini, *et improbant secus docentes.* » Il faut toujours observer qu'ici encore a disparu le *sub specie panis et vini;* mais ce n'est pas là, dit Salig, (dans l'ouvrage cité vol. III. c. I. p. 477.) un changement essentiel, *in realibus.*

Le texte corrigé dit : « De cœna Domini docent, quod *cum* pane et vino vere *exhibeantur* corpus et sanguis Christi, vescentibus in cœna Domini. » Au reste, cette différence ressortira mieux tout à l'heure.

prendre par sa bouche la vraie doctrine de leur père dans la foi, de toutes parts les églises venoient le consulter avec une entière confiance. Eh bien! recourant à l'équivoque, le saint réformateur répondoit par de longs et larges détours, se servoit d'expressions embrouillées qui se détruisoient les unes les autres. Enfin quelques mois avant sa mort, quand il n'eut plus rien à craindre pour sa personne, il embrassa ouvertement les principes de Calvin. Au reste, les successeurs de Mélanchthon se montrèrent, en fait d'hypocrisie, les dignes disciples de leur maître; et l'on approuveroit les justes châtimens que leur prépara l'électeur de Saxe, s'ils n'eussent été, du moins en partie, par trop rigoureux*.

Ainsi, non-seulement les luthériens avoient à

* Les luthériens eux-mêmes n'ont pas condamné Mélanchthon moins sévèrement. Voici ce qu'ils déclarent en plein synode: « En changeant et rechangeant éternellement ses écrits, il a donné des armes aux pontificaux, il a réduit les fidèles à ne plus savoir à quoi s'en tenir sur la véritable doctrine. Ses *Lieux théologiques*, ajoutent-ils, seroient bien mieux appelés *jeux théologiques*. » (*Colloc. Altenb.* p. 502, 503.) Ces variations ne surprennent pas, quand on se rappelle qu'il avoit pour règle fondamentale, que *les articles de foi doivent être souvent changés*, *accommodés aux temps et aux circonstances*. Si Mélanchthon revenoit réformer sa réforme, sur ce principe il nieroit les devoirs les plus essentiels de la morale, il nieroit l'inspiration de l'Ecriture sainte, il nieroit la divinité de Jésus-Christ, il nieroit le christianisme. Si l'on demande des preuves de ceci, on en donnera. (*Note du trad.*)

défendre la doctrine primitive de leur église, mais il leur falloit encore la formuler avec netteté et précision. C'est ce qu'ils firent de la manière suivante. Calvin disoit à la vérité qu'on reçoit réellement Jésus-Christ dans la cène; mais cette communion, poursuivoit-il, n'a lieu que par la foi, dans le moment où le corps de Christ est offert à l'homme. D'où il suit qu'entre la nourriture céleste et l'élément matériel il n'y a qu'une union passagère, accidentelle. A cela qu'opposèrent les luthériens ? Ils définirent dans le livre de la Concorde, que le corps de Jésus-Christ est donné *dans, avec et sous le pain.*

De plus, suivant le docteur de Genève, l'homme uni au Christ par l'amour et par la foi, c'est-à-dire le prédestiné, peut seul recevoir le corps et le sang adorables. Donc l'incroyant ne reçoit que du pain et du vin. Pour obvier à cette erreur, le livre de la Concorde établit que les indignes mêmes reçoivent le corps du Sauveur, mais pour leur condamnation.

Enfin, pour étayer leur sentiment, les sacramentaires disoient que le Seigneur étant assis à la droite de son Père, ne peut être dans l'eucharistie. Ils répétèrent souvent cette objection dans la conférence de Poissy, et Bèze avança que le Christ est aussi éloigné de la cène que le ciel de l'enfer. D'un autre côté, Luther et ses disciples

avoient déjà soutenu que le Sauveur est présent partout, même quant à son humanité (*ubiquitas corporis Christi*). A l'instigation du réformateur Brenz, cette monstrueuse opinion avoit d'abord été reconnue dans le symbole des Wittenbergeois; puis enfin consacrée par le livre de la Concorde, elle fut proclamée dogme de foi. On répliqua donc aux réformés que, par rapport à Dieu, il ne pouvoit être question ni de droite ni de gauche, parce qu'il est en tous lieux; qu'ainsi Jésus-Christ est aussi partout quant à son humanité.

Ici se rattache la doctrine de la *communication d'idiomes*, doctrine qui fut souvent un brandon de discorde parmi les protestans; car les réformés accusoient les luthériens de n'admettre qu'une nature en Jésus-Christ, et ceux-ci reprochoient à leurs adversaires de tomber dans l'hérésie de Nestorius[1].

[1] *Solid. declar.* p. 659 — 691 — 724.

FIN DU TOME PREMIER.





TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

INTRODUCTION A LA SYMBOLIQUE.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE PREMIER.

Contrariétés dans la Doctrine sur l'état primitif de l'homme et sur l'origine du mal moral.

CHAPITRE SECOND.

Du Péché originel et de ses suites.

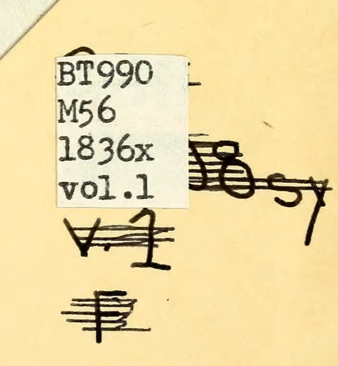
CHAPITRE TROISIÈME.

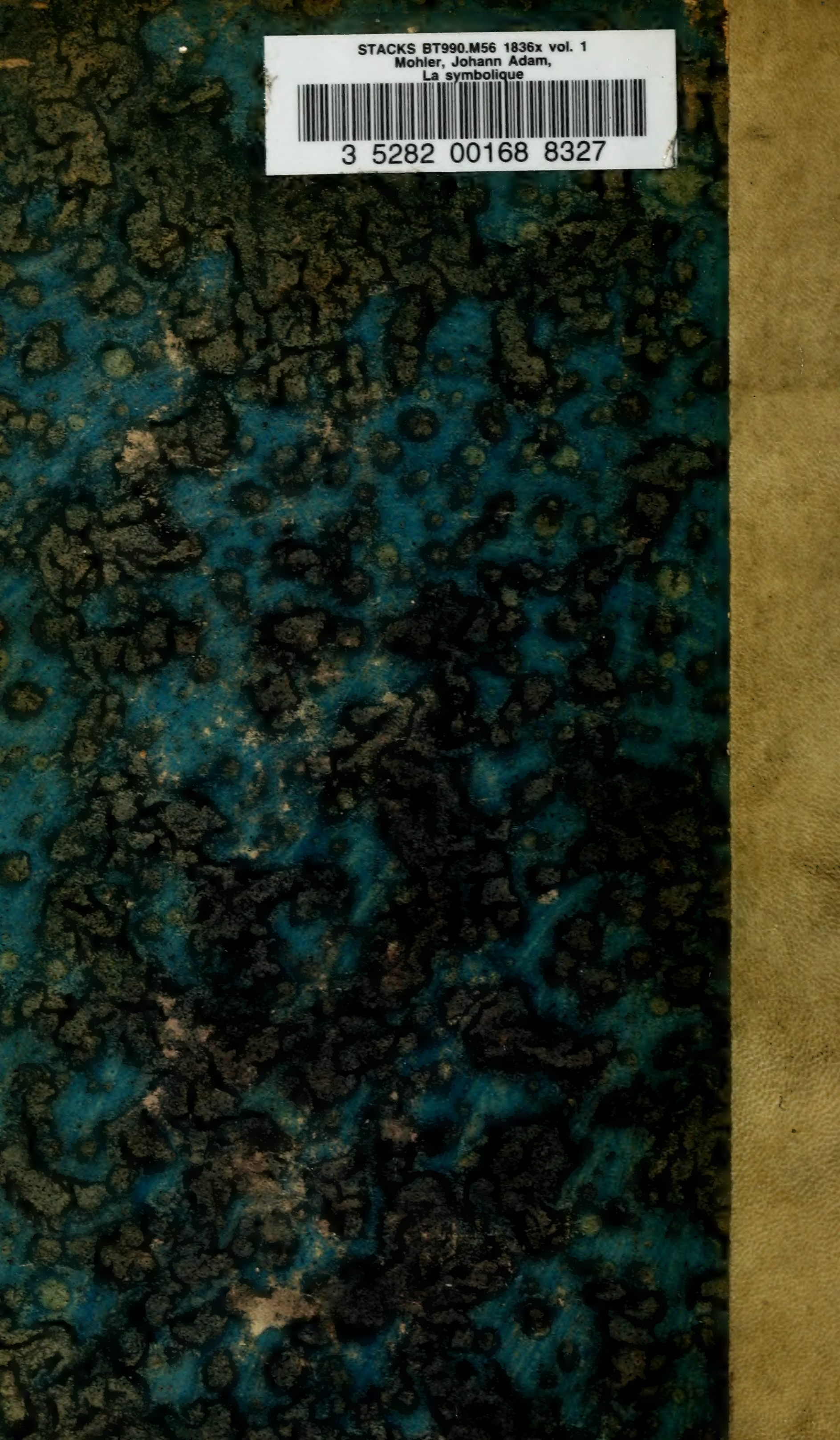
Contrariétés dans la doctrine de la Justification.

CHAPITRE QUATRIÈME.

Contrariétés dans la doctrine des Sacremens.

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.




STACKS BT990.M56 1836x vol. 1
Mohler, Johann Adam,
La symbolique
3 5282 00168 8327